

L'IDÉE DE L'ÉTAT

CHEZ

LES PRÉCURSEURS

DE

L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 6 Juin 1936, à 14 heures.

PAR

HÜSEYİN NAIL

Président : M. R. MAUNIER, professeur

Suffragants { MM. LESCURE, professeur
LE FUR, professeur

PARIS

LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN

F. LOVITON ET C^{ie}

160, RUE SAINT-JACQUES

1936



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551401_0017

L'IDÉE DE L'ÉTAT

CHEZ

LES PRÉCURSEURS

DE

L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DE DROIT

L'IDÉE DE L'ÉTAT

CHEZ

LES PRÉCURSEURS

DE

L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE

THÈSE POUR LE DOCTORAT

présentée et soutenue le 6 Juin 1936, à 14 heures.

PAR

HÜSEYIN NAIL

Président : M. R. MAUNIER, professeur

Suffragants { MM. LESCURE, professeur
LE FUR, professeur

PARIS

LES ÉDITIONS DOMAT-MONTCHRESTIEN

F. LOVITON ET C^{ie}

160, RUE SAINT-JACQUES

1936



A LA CHÈRE MÉMOIRE DE MES PARENTS

A MON PAYS

en hommage reconnaissant.

L'IDÉE DE L'ÉTAT

CHEZ LES

PRÉCURSEURS DE L'ÉCOLE SOCIOLOGIQUE FRANÇAISE

INTRODUCTION

Parmi les institutions humaines l'État est, incontestablement, celle qui fut de tout temps l'objet des préoccupations les plus passionnées.

A l'heure actuelle, le problème étatique semble connaître un renouveau d'actualité. Depuis la tragédie mondiale, à la suite de bouleversements économiques, de crises morales, politiques et sociales, dans certains pays, la conception de l'État, et même sa structure ont subi de sérieuses transformations. Si dans certains autres pays, la conception de l'État paraît rester ce qu'elle était auparavant, elle n'en ressent pas moins l'action de malaises internes et la pression de l'atmosphère ambiante. D'une façon générale, une *crise de l'Etat* demeure latente, et la question de sa réforme est en France à l'ordre du jour.

Comme toute institution sociale, c'est-à-dire en tant que réalité extérieure à l'individu, l'organisme étatique évolue lentement, et parfois au prix de véritables bouleversements. Quelque paradoxal que cela puisse paraître, il ne semble guère inexact d'affirmer que l'État a gardé sa nature intime malgré les transformations importantes qu'il a subies, la

société restant sans doute soumise, à travers le temps, aux mêmes lois fondamentales de fonctionnement. Mais, par contre, il est évident qu'en face de la *réalité concrète*, il y a l'*Esprit* qui éternellement travaille à modeler le concret selon ses lois. Si la stabilité est, pour ainsi dire, le propre de tout ce qui est extérieur à l'homme, la mobilité est celui de l'Esprit, et l'un des multiples aspects de la vie nous est offert par l'opposition de ces deux tendances dont l'équilibre instable constitue ce qu'on appelle *bonheur*.

Or, vues sous cet angle, les variations incessantes des conceptions que se font les hommes des institutions sociales, en dépit de la continuité relative de celles-ci, s'expliquent d'elles-mêmes. Cela revient à dire qu'elles sont évidemment fonction du libre mouvement de l'Esprit qui « *souffle où il veut*. »

Certes, l'Esprit n'est pas, pour autant, sans relations avec les faits, car il n'est pas d'un autre monde. Les formes variées qu'il revêt à une époque donnée, et qu'on appelle courants d'idées et d'opinions, sont aussi, à leur manière, des institutions. Il y a en effet, « toute une gamme de nuances qui, sans solution de continuité, rattache les faits de structures les plus caractérisées à ces libres courants de la vie sociale qui ne sont encore pris dans aucun moule défini ¹ ». Les uns et les autres ne sont que « la vie plus ou moins cristallisée ».

Il n'en serait guère autrement pour les grandes idées qui dépassent le niveau moyen d'une société particulière et la débordent parfois dans le temps et dans l'espace. Bien qu'elles nous semblent, pour cette raison, être en dehors

1. Durkheim. *Règles de la méthode sociologique*, p. 19, in-16, Paris, Alcan, 1927, 8^e édition.

de la réalité, elles expriment, pourtant, les aspirations de leur temps et de leur milieu. Il est vrai, que, comme M. Bayet le fait remarquer au sujet du fait moral, « le philosophe, neuf fois sur dix, est un théoricien habitué à l'abstraction... Il généralise, ajuste, embellit ; il raidit, ordonne, appauvrit... En outre plus le penseur est grand, plus il risque de marquer à son empreinte l'image qu'il nous envoie. Tel s'élève au-dessus de son siècle parce qu'il en incarne puissamment l'esprit, mais tel autre parce qu'il le déforme au rude contact de sa main créatrice¹ ». Il n'en reste pas moins vrai que nous sommes tenus de prendre en considération les idées des penseurs non pas pour satisfaire purement notre curiosité, mais pour nous conformer aussi aux exigences de l'objectivité. Car, répétons-le, si ces idées planent souvent au-dessus de la réalité, elles lui sont pourtant attachées par mille liens plus ou moins invisibles. En un mot, elles doivent être considérées comme faisant partie à la fois des causes et effets des phénomènes sociaux. Telle est la justification de l'objet purement théorique de notre étude.

De ce point de vue, la première moitié surtout du XIX^e siècle présente un intérêt tout particulier. Elle est caractérisée par une telle profusion spéculative qu'il est juste de l'appeler l'« ère de la doctrine ». Ainsi que nous aurons l'occasion de le voir au cours de notre exposé, il y eut à cela trois raisons principales : la réaction provoquée par la Révolution et les crises politiques ultérieures, la rapide évolution sociale et économique, et enfin l'essor des sciences. Il n'est guère besoin de faire remarquer que la plupart de ces divers facteurs ont été communs à l'Eu-

1. *La science des faits moraux*, in-16°, Paris, Alcan, 1925.

rope d'alors, particulièrement à l'Europe occidentale. De là, en conséquence, la similitude de besoins, des aspirations intellectuelles dans les divers pays, qui ont vu déferler des vagues de théories ayant à peu près la même vigueur et les mêmes caractéristiques.

Si les idées qui ont alimenté la Révolution étaient presque exclusivement françaises, les théories sociales et politiques du XIX^e siècle furent donc surtout européennes. Mais outre que le mouvement anti-révolutionnaire a imprimé, en France, un cachet particulier aux doctrines exprimant le trait dominant de ce siècle, celles-ci, grâce au génie français, y ont puisé une fois de plus leur élan généreux et aussi sans doute le secret de leur universalité.

Si riche de doctrines hardies, le XIX^e siècle a marqué, incontestablement, par l'objectivité de ses méthodes et de ses conceptions de la société, une grande étape dans l'évolution de la pensée française. Cependant, en ce qui concerne la théorie de l'État, il n'a pas fait, dans son ensemble, œuvre originale, parce qu'il s'est contenté de procéder à une sorte de mise au point, et il a même parfois tenté de réhabiliter les vieilles conceptions avec de nouveaux arguments. Mais il faut dire que ses préoccupations furent, d'une façon générale, plus sociales que politiques. Par conséquent, la raison qui nous a incités à examiner ici les doctrines politiques de certains penseurs français de ce siècle est ailleurs. Elle réside en ce que ces penseurs ont frayé le chemin à la sociologie, et ont préparé l'École de Durkheim, qui, tout en étant redevable aux apports étrangers, est avant tout leur héritière directe. L'intérêt que ces penseurs présentent pour notre étude se mesure donc à leur qualité de précurseurs.

Mais l'intérêt reste entier : l'École sociologique française

a à nos yeux une double valeur : elle a d'abord contribué de façon originale, grâce à une méthode strictement scientifique, à l'explication des problèmes juridiques. Et vue la vieille influence exercée par la culture française en Turquie, elle présente aussi pour ce pays un intérêt accru, cette École y ayant obtenu, comme en France, droit de cité.

Dès lors, il est bien compréhensible que nous n'ayions pu résister au désir de connaître ce que pensaient de l'État ces précurseurs. Tel est le mobile essentiel de la présente étude.

Pour la raison que nous venons d'expliquer, nous avons été liés dans le choix des doctrines et des auteurs qui font l'objet de notre étude. Il est vrai qu'à cet égard, une certaine liberté n'était pas tout à fait exclue, puisque, pour ne parler que de la France, l'École sociologique compte certainement d'autres devanciers que ceux que nous avons choisis. A quelques exceptions près, tous les grands auteurs du XIX^e siècle ont fait de la sociologie, et partant ont été plus ou moins directement des précurseurs. Peuvent être considérés comme tels, par exemple, Buchez, Proudhon Fouillée et Tarde. Mais il nous a paru plus sûr et plus logique de suivre Durkheim sur ce chemin. Nous avons donc arrêté notre choix sur ceux dont la qualité de précurseurs officiels était reconnue par Durkheim lui-même¹. Ainsi, nous avons étudié dans leur ordre chronologique, Maistre, Bonald, Saint-Simon et A. Comte. Mais nous avons cru juste de réserver notre dernier chapitre à A. Espinas, car celui-ci, en établissant la réalité de la *conscience collective*, a posé, pour ainsi dire, la pierre angulaire de l'édi-

1. *La sociologie en France au XIX^e siècle*, Revue Bleue, 1900.

fice doctrinal de Durkheim, bien que son point de départ biologique ait été vivement critiqué par ce dernier.

Aussi nous a-t-il semblé indispensable de réserver un chapitre préliminaire au XVIII^e siècle. Parce que, comme le dit M. R. Maunier, si le XIX^e siècle a fondé la sociologie, le XVIII^e l'a préparée. Et outre Montesquieu et Condorcet, qui figurent parmi les précurseurs, nous avons consacré quelques brefs développements à Rousseau et aux Physiocrates, car il ne nous a pas paru trop osé d'essayer de dégager de leurs doctrines, certains éléments dignes d'attention, au point de vue sociologique.

Du reste, en matière politique, les doctrines du XVIII^e siècle s'interpénètrent assez, et présentent un ensemble dominé par le même esprit, quoique une classification basée sur les traits distinctifs de chacune soit possible. D'autre part, il est nécessaire de respecter cet ensemble afin d'en mieux montrer l'esprit, étant donné que les doctrines du XIX^e siècle sont précisément, dans une large mesure, l'œuvre de la réaction provoquée par lui.

Cette étude n'est que l'histoire des idées politiques des penseurs mentionnés. Nous ne faisons donc que présenter ces idées fidèlement en les coordonnant. Toutefois, nous avons tenu d'une part, à adopter une méthode comparative, pour confronter chaque doctrine avec les précédentes, et toutes, cela s'entend, avec le point de vue de l'École sociologique, d'autre part à faire ressortir, dans chacune, ces liens qui unissent les idées générales aux idées proprement politiques. Cette dernière précaution était d'autant plus nécessaire qu'aucun des auteurs du XIX^e siècle que nous examinons n'est juriste. Leur doctrine est surtout, c'est là leur trait saillant, un système philosophique, un

tout qu'on ne saurait disloquer sans arbitraire, sans risquer d'obscurcir l'un ou l'autre de leurs aspects.

Bref, notre modeste rôle a consisté à glaner les idées essentielles chez les auteurs que nous avons envisagés. Malgré l'étendue de notre sujet nous nous sommes efforcés à faire une étude aussi complète que possible.

En terminant cette introduction, nous nous faisons un devoir de remercier avec reconnaissance M. le professeur R. Maunier de ses précieux conseils et de l'attention bienveillante qu'il a bien voulu nous témoigner. Nous tenons aussi à exprimer ici toute notre gratitude à M. M. Mauss qui a bien voulu nous communiquer les cours inédits de Durkheim sur l'État dans lesquels nous avons puisé des éléments d'un vif intérêt.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

LE XVIII^e SIÈCLE

Le but même que nous nous assignons nous oblige à jeter un regard rapide sur le XVIII^e siècle, ainsi que nous l'avons signalé dans notre introduction, afin de savoir si le XIX^e, qui compte les précurseurs directs de l'École sociologique française, est redevable au XVIII^e, et dans quelle mesure. Pour ce faire, il est nécessaire de déterminer d'une part ce que le XVIII^e a légué au XIX^e, et de l'autre d'y chercher les raisons qui ont déterminé la réaction de ce dernier.

Mais notons dès à présent que le XVIII^e siècle, de par son esprit dominant, sa méthode, les théories politiques et sociales qui en sont les conséquences nécessaires, ne semble pas, effectivement, avoir légué grand'chose au siècle suivant.

Le XVIII^e siècle, bien qu'il ait vu la biologie prendre figure de science, et bien qu'il ait vu s'ébaucher certaines sciences sociales spéciales, n'a pas atteint cette objectivité dans l'étude des sociétés. Comme le fait remarquer M. R. Maunier : « L'imagination ne perdit pas ses droits au siècle de lumière... A la *théologie* succède la *philosophie*. Et l'on revient aux rêves des anciens sur l'âge d'or... La théorie du bon sauvage s'est établie ¹. » Les études sociales

1. R. Maunier. *Introduction à la sociologie*, p. 71, in-16, Alcan, 1929.

du XVIII^e siècle avaient pour objet non pas de découvrir et d'exprimer les sociétés telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été, mais de chercher ce que les sociétés doivent être, comment elles doivent s'organiser pour être aussi parfaites que possible¹.

Il est incontestable que le XVIII^e siècle est essentiellement un siècle de rationalisme universaliste et à première vue, on peut le reconnaître au rôle soutenu par certains auteurs tels que Marmont et Laussan. En effet — La majorité des philosophes du XVIII^e siècle, déclare M. Bouglé, philosophes militants, se dirige presque tous vers le cap et d'abord, toujours en bataille contre des traditions qui les agitent, empruntent au rationalisme surtout sa puissance de libération. Cartésiens naïfs, ceux qui en matière de philosophie ou de psychologie préfèrent pour la plupart Newton et Locke à Descartes et travaillent à faire prédominer le sensualisme sur l'innéisme, perfectionnent pour le généraliser le doute méthodique, et la foi dans la vertu des trois livres et des listes, et l'idée que le bon sens était la chose du monde la mieux partagée, la société elle-même pour et doit être refaite à coup de raison².

Ce rationalisme universaliste avait comme pendant un individualisme d'après lequel l'homme, prétendant en quelque sorte à la société et s'opposant à elle, n'était qu'un être abstrait doté d'une valeur intrinsèque, absolue, et détaché de son milieu et de son histoire. Elle était dans les revendications par le principe de libre examen de la Église, érigé surtout par Rousseau en dogme politique le plus éloquemment incarné dans la Émile, cet individualisme

¹ E. Fauriol, *Annuaire des sciences*, t. 5, p. 305, 1905, Paris 1912.

² E. Bouglé, *Sociétés primitives*, p. 41, 1901, Armand Colin, Paris.

l'homme est le sujet des sciences de la sociologie contemporaine, le plus exactement de la sociologie tout court, parce qu'il faut de l'individualisme pour expliquer la société, alors que l'homme, comme dit l'encyclique, est même au point de départ qu'au point d'arrivée... Or dans la mesure où l'homme est un produit de la société, c'est par elle qu'il s'explique ! ».

Ajoutons tout, nous aussi, que la crise de cet esprit philosophique au XVIII^e siècle, esprit tout des sciences naturelles et positivistes s'explique par l'état social et politique dans lequel se trouvait alors la France. État normal que l'ancien régime, basé sur un système fait de conceptions romanes, théologiques et féodales¹, est parvenu des idées ayant pour but l'exaltation de la volonté et de la raison de l'homme afin de lui restituer sa dignité.

Il est vrai que tout ce était essentiellement empreint du même individualisme libéraliste, le rationalisme politique de cette époque, cette lutte « rationalisme laïque et humanitaire », lequel a immédiatement préparé l'esprit intellectuel du XIX^e siècle, se présentait cependant avec des aspects assez différents et avec une complexité assez marquée, pour que nous ayons autorisé à chercher d'y trouver les éléments, quelques minimes soient-ils, d'une conception sociologique, peut être interprétée de ceux qui l'ont formulée.

L'esprit et la méthode qui caractérisaient le XVIII^e siècle ne rendait donc aucun compte des deux principes fondamentaux d'une pensée sociologique objective : ni du prin-

1. Durkheim, *Leçons de sociologie* et *Leçons de la philosophie sociale*, de Durkheim, 1909, p. 712.

2. *Journal de la République*, 1793, t. 7, p. 12, 10-11.

cipe de *relativisme* ni de celui de la *spécificité du social*.

Après ces remarques générales et rapides, il convient de voir de plus près les théories sociales et politiques de ce siècle, chez ses théoriciens les plus représentatifs, pour vérifier ce que nous avons annoncé.

SECTION I. — La doctrine libérale.

A la suite de la Révolution anglaise de 1688 et sous l'influence des théoriciens anglais, avec la doctrine libérale une méthode plus objective pénétrait en France dès le XVII^e siècle, et y trouvait un écho d'autant plus favorable que le despotisme de la monarchie française inquiétait déjà les esprits. L'essentiel de cette doctrine peut être ramené à trois principes : premièrement, affirmation des droits naturels de l'homme ; en second lieu, existence d'un contrat, comme base de ces droits ; en troisième lieu, ce qui est la conséquence des deux premiers principes, condamnation de la conception absolutiste de l'État, de l'origine divine de la souveraineté. Mais les écrivains français donnèrent à ces principes, grâce à leur esprit rationaliste et partant généralisateur, qui est la caractéristique par excellence du génie français, une valeur d'universalité¹.

*Montesquieu*².

Ce penseur représente, dans la première moitié du XVIII^e siècle, la *doctrine libérale*. La place qu'il occupe dans la pensée rationaliste française est considérable, non qu'il ait défendu des idées hardies et vraiment personnelles ; mais il fut, le premier, le sage défenseur d'une doctrine

1. J. Dedieu. *Montesquieu*, p. 108-111, in-8°, Paris, Alcan, 1913.

2. 1689-1755.

de liberté, et avec un large esprit de compréhension, put rester, pour ainsi dire, au-dessus de la mêlée. En effet, son mérite, c'est de n'avoir ni la conception désuète de la doctrine théologique, ni la passion combattive des encyclopédistes, ni les rêveries d'un Rousseau. Cette particularité tient sans doute à sa formation intellectuelle qui est mixte, si l'on peut dire. Il est, certes, essentiellement cartésien, mais son cartésianisme est tout pénétré de l'empirisme anglais, et c'est, à nos yeux, par cette heureuse alliance seule que s'expliquent la justesse et l'objectivité de ses vues.

L'École sociologique voit en Montesquieu un véritable précurseur. A. Comte lui rendait déjà des hommages à ce titre : « La première et la plus importante série de travaux, disait-il, qui se présente comme directement destinée à constituer enfin la science sociale est alors celle du grand Montesquieu... Ce qui caractérise à mes yeux, la principale force de ce mémorable ouvrage l'*Esprit des Lois*... c'est la tendance prépondérante qui s'y fait partout sentir à concevoir désormais les phénomènes politiques comme aussi nécessairement assujettis à d'invariables lois naturelles que tous les autres phénomènes quelconques... En résumé, ce grand philosophe a conçu, le premier, une entreprise capitale... soit en s'efforçant de soumettre à l'esprit positif l'étude générale des phénomènes sociaux... soit, sur le point de vue purement politique, en se proposant de préparer la réorganisation sociale ¹. » Mais selon Comte c'était là une tentative prématurée. Cela est vrai en ce sens que les différentes sciences étaient encore loin de présenter toutes les données nécessaires à une construc-

1. A. Comte. *Cours de philosophie positive*, 47^e leçon, t. IV, p. 243. Édit. Bachelier, in-8°, Paris 1839.

tion doctrinale rigoureusement objective. La précocité de la tentative est d'autant plus manifeste qu'elle n'a pas manqué de choquer l'esprit dominant de l'époque. Rousseau se fait l'interprète de cette incompréhension quand il déplore que Montesquieu se soit uniquement occupé des *réalités* : « Le seul moderne, dit-il, en état de créer cette grande et inutile science (le droit politique) eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique, il se contente de traiter du droit positif des Gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études ¹. »

Certes, Montesquieu ne fait que mentionner l'existence d'un état de nature et ne s'attarde pas à des constructions spéculatives, il est d'un esprit trop positif pour ne pas admettre que « les nécessités métaphysiques devaient faire place à des nécessités d'un ordre moins sublime ». Mais cela ne veut pas dire que pour Montesquieu, il n'y avait rien que le concret et le positif qui vailent qu'on y prenne garde. Il croit aussi à des principes antérieurs à toute législation humaine : « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste, affirme-t-il, que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles tous les rayons n'étaient pas égaux. » C'est d'ail-

1. Rousseau. *Émile*, livre V, p. 295, édit. Flammarion, 1911. Condorcet lui-même, qui est considéré comme un précurseur d'esprit positif par la sociologie contemporaine, s'associe aux critiques de Rousseau quand il dit : « L'esprit d'un législateur doit être la justice, l'observation du droit naturel dans tout ce qui est proprement loi... » Par esprit de modération, Montesquieu n'entendrait-il pas cet esprit d'incertitude qui altère par cent petits motifs particuliers les principes invariables de la justice... Comment dans l'*Esprit des Lois* Montesquieu n'a-t-il jamais parlé de la justice et de l'injustice des lois qu'il cite, mais seulement des motifs qu'il attribue aux lois ? Observations sur le XIX^e livre de l'*Esprit des Lois*. Dans *Œuvres de Montesquieu*, Commentaire sur l'*Esprit des Lois*, par Destutt de Tracy, t. 8, p. 392 et suivantes, Paris, Dalibon, année MDCCXXVII.

leurs un cartésien. Il faut donc bien qu'il pose des principes, établisse des axiomes politiques, emploie en somme la méthode déductive. Mais sa particularité est précisément de ne s'être pas contenté de cette méthode et d'avoir employé une méthode plus proche de l'expérience, à savoir l'observation et la comparaison. A ce compte il est bel et bien un sociologue avant la lettre. Il a vu le lien qui relie le domaine social au domaine de la nature, il a montré que tous les deux obéissaient au déterminisme. Il nous le dit dès la préface de son *Esprit des Lois* : « J'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que dans cette diversité de lois et de mœurs ils n'étaient pas uniquement conduits par leur fantaisie. J'ai posé les principes, j'ai vu les cas particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes, les histoires de toutes les nations n'en être que les suites, et chaque loi particulière liée avec une autre loi, ou dépendre d'une autre plus générale. » — Donc, il faut conclure : il y a des *lois* qui « sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses... chaque diversité est *uniformité*, chaque changement est *constance* ¹ ».

Quelles sont ces lois ?... En d'autres termes, quelles sont les causes qui déterminent la nature des sociétés ? Elles sont de deux sortes : les unes physiques, les autres morales. En effet dans ses *Considérations sur... les Romains*, il nous le dit explicitement : « Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent ou la précipitent ; tous les accidents sont soumis à ces causes ; et si le hasard d'une bataille, c'est-à-dire une cause particulière, a ruiné un État, il y avait une cause générale qui

1. *Esprit des Lois*, liv. I, chap. 1.

faisait que cet État devait périr par une seule bataille. En un mot l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers ¹. »

Les causes morales, ce sont d'abord l'ensemble des mœurs particulières à un peuple. Ces mœurs et coutumes sont d'une importance primordiale parce qu'« elles forment, fait judicieusement remarquer Montesquieu, le caractère général d'une nation et décident plus de la qualité de son esprit que les causes physiques ». Ensuite ce sont certains principes moraux, qui sont à la base des sociétés politiques. La forme du Gouvernement, les règles qui régissent les rapports des gouvernants avec les gouvernés, en un mot la structure de la société politique, sont en fonction de ces principes. Ainsi selon qu'un Gouvernement est républicain, monarchique, ou despotique, son fondement moral est respectivement *honneur*, *vertu*, ou *crainte*

Quant aux causes physiques, elles consistent dans le climat et la nature du terrain. Bref, « les lois politiques et civiles de chaque nation, précise Montesquieu, doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. Elles doivent être relatives au physique du pays, au climat... au genre de vie des peuples... à leurs mœurs ² ».

On voit comment Montesquieu transpose les problèmes sociaux et politiques du terrain de la pure spéculation métaphysique sur le terrain de l'histoire et du milieu géographique. Pour lui le corps social est le produit de la nature, dans le sens large de ce mot, c'est-à-dire en tant qu'on entend par là la nature extérieure et la nature intérieure

1. *Considérations sur... les Romains*, chap. XVIII.

2. *Esprit des Lois*, liv. I, chap. III.

de l'homme avec toutes « ses impulsions instinctives » et ses besoins moraux et physiques. L'organisation sociale repose, d'après Montesquieu, d'abord sur ces facteurs, avant de reposer sur *des idées*, ainsi que nous fait remarquer Espinas ¹. C'est donc le principe de la causalité et de la relativité qui constitue la base fondamentale de la doctrine de Montesquieu, et c'est là son principal mérite.

La structure et le fonctionnement de la société politique sont analysés et définis par Montesquieu selon l'esprit que nous avons essayé de décrire en un rapide aperçu. L'État n'est pas, dès lors, pour notre auteur, la réalisation d'une notion abstraite, absolue, toujours identique à elle-même. Il est au contraire ce qu'il y a de plus concret, une réalité susceptible de variations. Il est un corps dont les organes sont solidaires. Il est, en un mot, un système de relations entre gouvernants et gouvernés et basé avant tout sur la liberté.

Dans l'ensemble de la doctrine politique de Montesquieu, il y a trois idées prédominantes : celle de la loi, celle de la forme du Gouvernement, et enfin celle de la liberté. Sans entrer dans les détails, notons-en les traits généraux : « Les lois, dans la signification la plus étendue, dit Montesquieu, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Certes, il y a « une raison primitive » dont les rapports avec les différents êtres déterminent les lois. Ainsi qu'il y a « des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit ». Mais, comme nous avons remarqué plus haut, notre auteur ne s'attarde pas à ces notions métaphysiques, et cherche à montrer l'origine immédiate des lois positives et leur explication dans cer-

1. *Sociétés Animales*, p. 39, 2^e édition, 1878.

taines conditions concrètes. Les lois ne sont ni l'œuvre de la fantaisie du législateur, ni de on ne sait quelle fatalité. Elles sont relatives aux caractères physiques du pays, à son climat, à la qualité de son terrain, au genre de vie de ses habitants, à leurs mœurs, à la nature et au principe de son gouvernement, etc..., en un mot à toute une série de circonstances sociales, historiques, et physiques.

Avant de définir les différentes espèces de Gouvernement, Montesquieu tranche d'un mot la question de savoir quelle est la meilleure : « Le meilleur Gouvernement est, pour lui, celui dont la disposition particulière se rapporte le mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi ¹. » Et il distingue, conformément à une classification traditionnelle, trois formes de Gouvernement : République, Monarchie, Despotisme. « Le Gouvernement républicain est celui où le peuple en corps (démocratie), ou seulement une partie du peuple (aristocratie) a la souveraine puissance ; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; tandis que, dans le despotique, un seul, sans lois et sans règles, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices ². »

Montesquieu fait cette distinction d'après la nature et le principe de chaque Gouvernement, d'après « ce qui le fait être » et « ce qui le fait agir », c'est-à-dire selon sa structure et ses facteurs moraux, tels que la *vertu*, l'*honneur*, et la *crainte* pour chaque espèce de Gouvernement. Cette dernière constatation qui est certainement vague, et paraît sans doute un peu simpliste n'est pourtant que le résultat de l'analyse de la psychologie collective, et correspond de ce fait à une certaine réalité. Mais ce qui nous importe ici,

1. *Esprit des Lois*, liv. I, chap. III, « Lettres persanes », LXXXI.

2. *Ibid.*, livre II, chap. I.

c'est de constater que chez Montesquieu la conception de l'État n'a rien d'absolu, de dogmatique, parce qu'elle est le produit de l'observation. Cependant, tout en définissant et distinguant d'une façon objective trois espèces de Gouvernement, Montesquieu ne dissimule par sa froideur à l'égard de la République, et ses préférences semblent aller vers la forme monarchique. Parce que, sans doute, les Républiques de son temps lui offrent le spectacle de l'égoïsme et de la tyrannie. D'ailleurs, il ne croit pas que la République semble assurer la liberté dans laquelle il voit la base de la société politique. En effet « la démocratie et l'aristocratie, dit-il, ne sont point des États libres par nature. La liberté politique ne se trouve que dans les Gouvernements modérés ¹ ». Nous verrons plus tard ce que Montesquieu entend par Gouvernement modéré. Mais il est encore plus explicite en ce qui concerne spécialement la démocratie sous sa forme de Gouvernement direct. Il la considère comme un régime d'incompétence. « Le peuple, dit-il, qui a assez de capacité pour se faire rendre compte de la gestion des autres, n'est pas propre à gérer par lui-même. Il faut que les affaires aillent, et qu'elles aillent d'un certain mouvement qui ne soit ni trop lent ni trop vif. Mais le peuple a toujours trop d'action ou trop peu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout ; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes ² ». Ainsi Montesquieu prend une attitude contraire à celle de Rousseau.

Nous avons dit que les préférences de Montesquieu allaient à la monarchie, parce que d'après lui : « l'État y est plus fixe, la constitution plus inébranlable ; la personne

1. *Esprit des Lois*, livre XI, chap. iv.

2. *Ibid.*, livre II, chap. II.

de ceux qui gouvernent plus assurée ¹. » Mais cette stabilité ne serait désirable que si elle était une garantie de *modération* et de liberté. Et il en est précisément ainsi dans la monarchie aux yeux de notre auteur, car « les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent, dit-il, la nature du Gouvernement monarchique ». Dans la monarchie — c'est le type de la monarchie française d'alors que Montesquieu nous présente, bien entendu — ces pouvoirs intermédiaires sont d'une importance capitale. Ils servent de modérateurs. « En effet, dans la monarchie, le *prince* est la source de tout *pouvoir* politique et civil, mais les lois fondamentales de ce régime supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance : car, ajoute Montesquieu, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixé, et par conséquent aucune loi fondamentale². » Ces pouvoirs intermédiaires, ou plutôt ces corps intermédiaires « sont au nombre de trois : le plus naturel est celui de la noblesse », viennent ensuite celui du clergé et celui des magistrats, ce dernier étant le dépositaire des lois, conseillant le prince et guidant la noblesse. Il est évident que la division de la société en de tels corps intermédiaires est surannée et ne résiste pas à la critique, mais c'est l'idée même qui se trouve à la base de cette division qui est remarquable : elle consiste à intercaler entre l'individu et l'État des organes intermédiaires en vue d'assurer un meilleur fonctionnement à l'État, une meilleure garantie à la liberté.

Ainsi que nous l'avons signalé plus haut, l'idée de la liberté est en effet un des piliers de la doctrine politique de Montesquieu. Selon celui-ci le fondement de la société

1. *Ibid.*, livre V, chap. xi.

2. *Esprit des Lois*, livre II, chap. iv.

politique est moins l'égalité, comme c'est le cas chez Rousseau, que la liberté civile et politique. N'est-ce pas là la marque d'influence que le libéralisme anglais a exercé sur lui ? La liberté qui consiste « à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir ¹ », n'est cependant pas une idée absolue, pareille à elle-même en tout lieu et en tous les temps. Elle est en fonction de la constitution du corps politique. Et aussi surtout, la liberté étant, en d'autres termes, « le droit de faire tout ce que les lois permettent » et les lois positives étant à leur tour variables selon des facteurs physiques, historiques et sociaux, il en résulte que la liberté est moins une idée qu'un fait, et qu'elle est relative aux conditions du milieu. Pour assurer la liberté dans une société politique, Montesquieu a recours à deux moyens, d'une part la sauvegarde des *corps intermédiaires* dans la nation, l'institution de *séparation des pouvoirs* ² dans le Gouvernement, d'autre part. Montesquieu insiste sur la nécessité de ces corps intermédiaires qui nous intéressent ici, « abolissez, dit-il, dans une monarchie les prérogatives des seigneurs, du clergé, de la noblesse et des villes, et vous

1. *Esprit des Lois*, livre XI, chap. III.

2. Sans entrer dans les détails de la division des pouvoirs qui dépasse le cadre de notre étude, notons la pittoresque critique formulée par Rousseau à ce sujet : « ... Mais, dit-il, nos politiques ne pouvant diviser la souveraineté dans son principe, la divisent dans son objet : ils la divisent en force et en volonté ; en puissance législative et en puissance exécutive ; en droits d'impôts, de justice et de guerre .. Tantôt ils confondent toutes ses parties, et tantôt ils les séparent ; ils font du souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs ; puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font tomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours des gobelets de nos politiques... » *Contrat social*, livre II, chap. II.

aurez bientôt un État populaire ou bien un État despotique ». Il faut qu'entre l'État et le peuple se trouvent ces corps intermédiaires temporisateurs. Montesquieu redoute autant la violence du peuple que celle du pouvoir étatique ; l'un peut être aussi tyrannique que l'autre.

Il voit qu'ils sont souvent dressés l'un contre l'autre, croyant être ennemis. Il ne veut ni la domination oppressive de l'État, ni le règne oppressif d'une poussière d'individus. Il n'est possible d'éviter ces deux excès qui nuisent également à la liberté, que dans une société politique *hiérarchisée*. Mais, à notre sens, chez Montesquieu ce n'est pas tant la hiérarchie en elle-même qui est désirable. Il accepte la société hiérarchisée de son temps parce qu'elle lui est donnée, parce qu'elle lui semble être seule apte à assurer l'ordre et la modération, et non parce que ces corps intermédiaires ont un rôle prédestiné avec leurs privilèges. L'essentiel, pour lui aussi, croyons-nous, est qu'il y ait des corps organisés qui dépassent l'individu et puissent faire contre-poids à la puissance de l'État. Quoi qu'il en soit les vues de Montesquieu sont fécondes, et trouveront leur justification dans les faits. Aussi l'École sociologique française, et particulièrement Durkheim, n'ont-ils pas manqué d'attirer l'attention sur la justesse de ces vues. Selon Durkheim aussi, il est indispensable qu'il y ait des organes intermédiaires entre l'individu et l'État. Durkheim vise par là, il est vrai, la réglementation de la vie économique et morale, dont il dit actuellement : « ou bien elle est diffuse ou bien elle émane directement de l'État. On trouvera dans nos sociétés contemporaines des centres régulateurs analogues aux ganglions du grand sympathique ¹... »

1. Durkheim. *Division du Travail social*, nouvelle édition, p. 197.

Ces corps-centres, ces corps intermédiaires sont pour Durkheim des groupements professionnels qu'il faut réorganiser. Certes Montesquieu est loin d'envisager le côté économique et moral du problème, il est dominé seulement par des préoccupations politiques. Son but est d'assurer à la fois l'ordre et la liberté. Mais pour cela il fallait voir les rouages du mécanisme social et montrer quelle en serait l'organisation la plus adéquate. C'est ce qu'a voulu faire Montesquieu.

Comme dit Durkheim : « il était parvenu à concevoir une société où l'harmonie naissait du partage des fonctions et de la réciprocité des services ¹. » Et c'est là le grand mérite de Montesquieu d'avoir saisi la nature de la réalité sociale grâce à son esprit positif, et de n'avoir pas hésité à proclamer la relativité des choses à un siècle où les idées abstraites et absolues battaient leur plein. Aussi faut-il remarquer une autre particularité, peut-être encore plus digne d'attention, de la pensée de Montesquieu. On lui reproche plus ou moins sévèrement de ne s'être attaché qu'aux conditions d'équilibre, de stabilité des forces collectives, dans une société et à un moment donnés, de ne s'être occupé en somme que de la *statique sociale* ainsi que A. Comte l'appellera plus tard. Il est vrai en effet que Montesquieu ne s'est pas occupé de la marche de l'humanité, de l'idée du progrès, de la *dynamique sociale*. Mais cette lacune ne diminue guère la valeur de son œuvre, si au contraire elle ne lui en ajoute pas. A une époque où, avec une assurance démesurée, on prétendait refaire la société « à coups de raison », les uns voulant retourner à un âge d'or, les autres croyant à la perfectibilité de l'homme

1. Durkheim. *J.-J. Rousseau et le Contrat social*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1918, p. 154.

et rêvant de futures « cités de progrès »... Montesquieu ne veut ni retourner en arrière, ni se fier à un avenir imaginaire. Selon lui ces deux attitudes sont aussi vaines, aussi subversives. Lui, il ne tient qu'au présent. Comme nous le fait remarquer M. Dedieu son œuvre « apprend à conserver les organismes établis, et enseigne que la science sociale, si elle a pour but de promouvoir le progrès, doit avant tout assurer les conditions de l'existence. Et cela n'est pas une si mauvaise façon de comprendre le progrès social. Vivons, avant d'aller de l'avant ; assurons-nous de pouvoir persister, avant de songer à nous transformer¹ ». Mais ajoutons de notre côté que le vrai mérite consiste à trouver et à pouvoir concilier à la fois les conditions de la stabilité et du progrès. D'ailleurs, l'idée de l'évolution historique ne fait pas défaut, à notre sens, chez Montesquieu. Il est vrai qu'il n'a pas cherché la loi d'une évolution de l'humanité, mais sa méthode implique en elle-même l'idée d'une évolution relative, consécutive aux facteurs matériels et moraux, ce qui ressort du reste de ses considérations sur les Romains. Il est incontestable qu'une pareille attitude est plus conforme aux vues de l'École Sociologique Française.

SECTION II. — La doctrine démocratique.

Tous les théoriciens du XVIII^e siècle sont d'accord sur les trois principes que nous avons signalés plus haut, à savoir : respect des droits individuels, affirmation du contrat social, condamnation de la conception absolutiste de l'État. Mais dans la seconde moitié du XVIII^e siècle com-

1. Dedieu. *Montesquieu*, p. 322 (Les grands philosophes), in-8°, Paris, Alcan, 1913.

mençant à apparaître les idées démocratiques qui donnent un autre sens, une autre direction à ces principes. En effet la doctrine démocratique se distingue de la doctrine libérale surtout par deux traits essentiels. D'abord pour celle-ci les droits individuels étaient plutôt des droits *formels* : c'est par exemple, l'égalité de droit, c'est-à-dire l'égalité devant la loi que la doctrine libérale voulait assurer, et elle tenait plus à la liberté qu'à l'égalité.

Alors que selon la doctrine démocratique c'est de l'égalité de fait qu'il s'agit, il faut, selon elle, sinon supprimer toutes les inégalités de fait, au moins les « tempérer et les affaiblir ». Ensuite, en vue de limiter le pouvoir absolu de l'État, les libéraux déclarent que la souveraineté n'est pas une chose divine et imminente à la personne du Roi. Elle est fondée sur le « pacte social » et le roi n'en est que le dépositaire. La doctrine démocratique reprend l'idée de *pacte*, mais elle met plus d'accent sur celui-ci, elle est plus explicite ; l'État n'est que le représentant de la Nation, ce qui conduira au dogme de souveraineté nationale. Et selon une expression imagée et juste de Spencer on fera ainsi glisser « l'huile d'onction d'une seule tête sur celle d'un grand nombre, les consacrant eux et leurs décrets ¹ ». Non seulement le changement s'effectue sur le terrain doctrinal, mais aussi sur le terrain de la méthode. La méthode historique, objective de Montesquieu, fait place à une méthode plus fortement rationnelle avec cette variation toutefois que, chez Rousseau ; le rationalisme est faussé par un sentimentalisme, alors que chez Condorcet il est quelque peu tempéré par un sens historique.

1. Spencer. *L'individu contre l'État*, p. 116, traduc. franç., 1885, Paris, Alcan.

§ 1. — J.-J. Rousseau ¹.

Parmi les penseurs de cette époque, Rousseau est celui dont les vues, souvent imprécises, sont les plus susceptibles d'interprétations diverses. Néanmoins, selon Durkheim, le premier point sur lequel il faut s'entendre, c'est que, chez Rousseau le problème de l'état de nature, dont il suspecte lui-même la réalité, « ne ressortit pas à l'histoire mais à la psychologie ». Et ce serait un procédé de méthode, plutôt « qu'une rêverie sentimentale comme on l'a cru parfois ² ».

Ainsi Durkheim comme Espinas tente visiblement d'affaiblir la contradiction qu'on a remarqué entre le *Discours* et le *Contrat Social* ³. N'empêche qu'en procédant ainsi Rousseau ramène la *Société* à *l'Homme* et la considère comme : « la mise en œuvre des propriétés caractéristiques de la nature individuelle. » L'individu est tout pour Rousseau, il est « l'unité mécanique, l'entier absolu ⁴ ». Pour lui les causes qui ont donné naissance à la société ne sont que d'ordre adventice, fortuites, étrangères à la nature de l'homme. D'ailleurs, Rousseau lui-même nous explique sa pensée sur ce point : « Il ne faut pas prendre, dit-il, les recherches dans lesquelles on peut entrer dans ce sujet pour des vérités historiques, mais simplement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels plus propres à éclaircir la nature de l'homme qu'à en montrer la véri-

1. 1712-1778.

2. Durkheim. *J.-J. Rousseau et le Contrat social*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1918, p. 4.

3. Espinas. *Le système de Rousseau*, dans la Revue Internationale de l'Enseignement, 1895.

4. Rousseau. *Émile*, liv. I, *Contrat social*, Paris, Alcan, 1896, in-8°, édition Dreyfus, Brisac, p. 71, note 2.

table origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos philosophes sur la formation du monde ¹ ». Et il se rend compte lui-même de son faux départ, car il dit que « les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative ² ». Mais le fond de la pensée est toujours le même, et à cet égard l'expression de « dénaturer l'homme » est significative. Cependant Rousseau a le sentiment de la réalité sociale malgré son point de départ sociologiquement inexact.

L'interdépendance sous l'empire de laquelle se trouve l'homme pour des causes extérieures à sa nature, ne suffit pas, d'après lui, à constituer la société. Il faut que celle-ci soit organisée. Une société c'est, dit-il, « un être moral qui a des qualités propres, distinctes de celles des êtres particuliers qui la constituent, à peu près comme les composés chimiques ont des propriétés qui ne tiennent d'aucun des mixtes qui les composent ³ ». Or n'étant pas organisé, « il est certain que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune idée réelle entre les individus qui la constituent ⁴ ». Durkheim voit dans ce passage la remarquable expression du sentiment de la spécificité du social ⁵.

Rousseau établit aussi une analogie entre l'organisme et le corps politique quand il déclare que celui-ci « pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant et semblable à celui de l'homme... Le pouvoir sou-

1. *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*.

2. *Émile*, Liv. I.

3. Rousseau. *Manuscrit de Genève*, liv. I (Edit. Dreyfus-Brisac, p. 249).

4. *Ibid.*

5. Durkheim. *Revue Métaphysique et Morale*, 1918, p. 17.

verain représente la tête, les citoyens sont les corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine¹ ». Mais c'est là une analogie à l'ancienne mode. Néanmoins Rousseau nous apparaît tel un sociologue moderne lorsqu'il déclare que « toute société politique est composée d'autres sociétés différentes dont chacune a ses intérêts et ses maximes. Mais ces sociétés... ne sont pas seules dans l'État; tous les particuliers qu'un intérêt commun réunit, en composent autant d'autres permanentes ou passagères... Ce sont toutes ces associations tacites ou formelles qui modifient de tant de manières, les apparences de la volonté publique par l'influence de la leur² ».

Cette vision objective de la société politique ne doit cependant pas nous faire illusion, car Rousseau n'en demeure pas moins prisonnier de son individualisme égalitaire qui lui interdit d'admettre l'existence des groupes sociaux entre l'individu et l'État.

* * *

Sans entrer dans les détails du système politique de Rousseau, nous nous contenterons d'indiquer seulement quelques caractéristiques afin de montrer combien il exclut toute conception objective.

En partant de l'homme isolé, abstrait et absolu, comme nous avons fait remarquer plus haut, soit par souci de méthode, soit par conviction sentimentale, cela importe peu pour nous, Rousseau fait de la société « un être de raison », une œuvre de volonté réalisée par le pacte social. En précisant les conséquences de ce pacte, il nous fait voir

1. *Discours sur l'Économie politique.*

2. *Ibid.*

ce qui est le corps politique de l'État : « A l'instant , au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit, dit-il, un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi commun*, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *cité* , et prend maintenant celui de *république* ou de *corps politique* , lequel était appelé par ses membres *Etat* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple* , et s'appellent en particulier *citoyens* , comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets* , comme soumis aux lois de l'État ¹. »

C'est donc, un corps, le lieu d'un *moi commun* , qui se meut grâce aux forces combinées des individus, lesquels sont entraînés par ce mouvement d'ensemble qui les dépasse. « Citoyens », « Peuple », « Souverain », « État », ce sont là des différents aspects juridiques du même corps politique dans lesquels les individus sont à la fois libres et liés, car, selon Rousseau, « chacun se donnant à tous ne se

1. *Contrat social*, liv. I, chap. vi. Il est à remarquer qu'en considérant l'État et la Nation comme différents aspects du même « *moi commun* », produit du Pacte Social, Rousseau a confondu l'État et la nation. Ce *moi commun* , cette volonté générale avec ce qu'il comporte de totalitaire et d'unitaire est bel et bien l'essence de la nation. Car le *moi commun* , que Durkheim appellerait « la conscience commune » exclut toute différenciation, chose que condamne d'ailleurs Rousseau. Alors que d'après Durkheim plus une société politique est évoluée, plus elle comporte une différenciation progressive, laquelle est consécutive à son tour au développement de la division du travail. Dès lors, la société politique, loin de reposer sur une solidarité par similitudes, repose sur la solidarité organique et l'État, organe central, joue un rôle régulateur, qui est nécessité précisément par la dite différenciation. L'erreur de Rousseau consiste donc à identifier ce qui fait l'État, et ce qui fait la nation et à transposer la réalité nationale sur le terrain de la réalité politique.

donne personne ». Il n'y a pas, on le voit, de moyens termes entre les deux volontés, individuelle et générale. C'est un tout compact. Ainsi c'est une conception qui nivelle et vise bien plutôt à l'égalité de droit et de fait, qu'à la liberté, puisque cette dernière pourrait à tout instant devenir illusoire à cause de l'expression majoritaire de la volonté générale, prétendue incarnation de la vérité. D'ailleurs c'est surtout de la liberté politique, telle que l'entendait l'Antiquité, que Rousseau s'est occupé. Cette doctrine « substantialiste et moniste » avec toutes ses conséquences logiques, telles que l'« indivisibilité et l'inaliénabilité de la souveraineté » rend impossible, inconcevable même, toute structure fonctionnelle et vraiment organique de la société. Et dès lors s'explique d'elle-même l'hostilité de Rousseau non seulement à l'égard du système représentatif et de la séparation des pouvoirs, mais aussi à celui des organismes intermédiaires telles que les entendait et les défendait Montesquieu avec un sens aigu de la réalité sociale. En effet, « la volonté des sociétés particulières, déclare Rousseau, a toujours deux relations : pour les membres de l'association, c'est une volonté générale ; pour la grande société, c'est une volonté particulière, qui très souvent se trouve droite au premier égard et viciieuse au second... La volonté la plus générale est aussi la plus juste, et que la voix du peuple est en effet la voix de Dieu ¹ ».

Ce système unitaire et absolu du point de vue de la *volonté générale*, qui est l'âme du corps politique, ne l'est pas pour autant du point de vue de la *force*, qui est l'expression des activités du même corps. Tout l'effort de Rousseau tend à bien distinguer ces deux éléments et à

1. *Discours sur l'Économie politique.*

soumettre le second au premier, autrement dit à mettre la force au service du droit. « La force, dit-il, est une puissance physique ; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté ¹. » Donc la volonté générale qui est la *volonté législative*, ne doit pas se laisser dominer par la force, à savoir par la *puissance exécutive* qui détient la force, car le législateur, le *peuple* est « le mécanicien qui invente la machine » la puissance exécutive, le *prince* « n'est que l'ouvrier qui la monte et la fait marcher ² ». Quant au *Gouvernement*, il est « un corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain pour leur mutuelle correspondance ³ ».

Très hostile à l'existence des corps intermédiaires dans le sein même de la nation, parce qu'il croit cela incompatible avec *l'expression unitaire de la volonté générale*, Rousseau ne fait pas de difficulté quand il s'agit de *l'exécution* de la même volonté. Le Gouvernement ainsi placé, est, en tant que force, un élément de caractère relatif. Il doit être plus ou moins fort suivant l'étendue et le nombre de la population de l'État. Pour être « bon », il doit être « relativement plus fort à mesure que le peuple est plus nombreux ». Ce qui ne va, d'ailleurs, comme l'avoue Rousseau lui-même, sans endommager et la liberté et l'égalité.

En ce qui concerne les formes de Gouvernement. ici également un certain relativisme fait dépendre celles-ci (démocratie, aristocratie, monarchie) des conditions physiques, telles que climat, population, fertilité. Du reste, cette attitude de Rousseau, inspirée sans doute de Montesquieu, ne doit pas nous surprendre, étant donné que ce

1. *Contrat social*, liv. I, chap. III.

2. *Ibid.*, liv. II, chap. VII.

3. *Ibid.*, liv. III, chap. I.

dernier problème occupe une place secondaire dans la doctrine de notre auteur.

Soit par exemple la démocratie : on est quelque peu étonné de le voir la considérer comme étant chimérique. « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, dit-il, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais... S'il y a un peuple de Dieu il se gouvernerait démocratiquement ¹. » Mais pour être telle, la démocratie n'en demeure pas moins un but parce qu'elle découle nécessairement de son système. Seulement, elle n'est réalisable, dans toute sa pureté, qu'au sein d'un petit pays, d'une Cité, ainsi que Rousseau l'avait conçue pour la Corse... Ce pessimisme de notre auteur à cet égard, comme à tant d'autres, provient, croyons-nous, précisément des erreurs relevées par A. Espinas, c'est-à-dire que premièrement « il mêle dans tout cela l'idéal et le réel » et secondement « il place l'idéal dans le passé au lieu de le placer dans l'avenir ² ». La même raison nous explique les sévères critiques que le XIX^e siècle lui a constamment adressées.

§ 2. — Condorcet ³.

Après Rousseau nous serions peut-être tentés de passer sous silence Condorcet, sa doctrine politique ne différant guère de celle de Rousseau. Mais, toujours placés, au point de vue sociologique pour juger les théories du XVIII^e siècle, nous sommes obligés de nous arrêter, sinon spécialement sur ses vues politiques, du moins sur sa méthode et sa

1. *Contrat social*, liv. III, chap. 11.

2. A. Espinas. *Le Système de J.-J. Rousseau*, p. 443, dans la *Revue internationale de l'Enseignement*, 1895.

3. 1743-1794.

conception de la société afin de voir dans quelle mesure les premières sont conformes aux secondes.

* * *

Pour comprendre ce penseur, il faut distinguer en lui deux personnalités : de sociologue et de juriste, ou plutôt deux aspects différents de la même personnalité. C'est encore A. Comte qui le signale à notre attention comme son *principal précurseur*. Il ne lui ménage pas ses éloges. En parlant de l'*Esquisse* il affirme en effet que « ce petit nombre de pages immortelles ne laissent vraiment rien à désirer, surtout pour l'époque, rien d'essentiel en ce qui concerne la position totale de la question sociologique ¹ ». A ce titre, Condorcet se rapproche de Montesquieu, il a le même goût d'observation. « Si, dit-il, l'observation des individus de l'espèce humaine est utile au métaphysicien, au moraliste, pourquoi celle des sociétés le leur serait-elle moins ². » Mais Condorcet ne veut pas se contenter d'une observation qui se limiterait à l'espace ; « s'il est utile d'observer, ajoute-t-il, les diverses sociétés qui existent en même temps, d'en étudier les rapports, pourquoi ne le serait-il pas de les observer aussi dans la succession des temps ³. » On voit qu'il pose ainsi le problème de la dynamique sociale et dépasse Montesquieu pour préparer A. Comte. Nous ne saurions entreprendre l'explication de sa *théorie des progrès*, cela dépassant le cadre de notre sujet. Nous voudrions, toutefois, en indiquer l'esprit.

La méthode d'observation et de comparaison appliquée

1. *Cours de philosophie positive*, t. IV, 47^e leçon.

2. *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Introduction (édition Agassé, in-8°, l'An III, Paris).

3. *Esquisse d'un Tableau des progrès de l'Esprit humain*... Introduction,

à l'étude des sociétés, aussi bien dans le temps que dans l'espace, permit à Condorcet de saisir la réalité du *devenir historique*. Quelque critiquable que soit, selon l'École sociologique française, sa croyance à l'existence d'une humanité évoluant suivant une marche rectiligne, il est incontestable que Condorcet a le mérite d'avoir eu le sentiment d'une force qui entraîne les sociétés. Mais cette force est très vague, trop générale quand on la considère en action, alors qu'elle se réduit à la psychologie individuelle quand on l'analyse. Elle n'est pas spécifique, *sui generis*. Aussi Condorcet ne se conforme pas au déterminisme dont il se réclame, lequel devrait exclure l'idée d'une « perfectibilité indéfinie de l'homme », l'idée finaliste. Comment Condorcet, pouvait-il prétendre que le dernier tableau des progrès de l'esprit humain, celui des « espérances » semblait se dessiner à la veille de la Révolution?... Comment pouvait-il affirmer que « l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine... sera heureuse »?... Bref ses *dix tableaux* qu'il nous décrit sont les tableaux d'un finalisme passionné. Condorcet fut guidé par des arrière-pensées. Cela est frappant, ainsi qu'A. Comte le fait remarquer¹, quand on le voit se dresser contre les institutions du passé, les condamnant sans phrases. Cette façon de voir rompt naturellement la chaîne du déterminisme qui nous commande avant tout l'objectivité, l'impartialité. Comparé sous ce rapport avec Montesquieu, il nous permet de mieux apprécier combien les vues de ce dernier étaient objectives².

1. *Cours de phil. positive*, Leçon 47, voir aussi « Les opuscules de philosophie positive », p. 149 et suiv., in-16, Paris 1883, E. Leroux.

2. Il est permis d'excuser les arrière-pensées de Condorcet quand on sait que celui-ci a écrit l'*Esquisse*, son dernier ouvrage, dans les amertumes de l'exil.

Par conte, les idées de Condorcet sur l'origine des sociétés semblent être plus objectives, à côté surtout de celles de Rousseau. Condorcet ne pose pas l'existence d'un *état de nature* comme un postulat. Néanmoins, il se demande « par quel degré l'homme isolé, ou plutôt borné à l'association nécessaire pour se produire, a pu acquérir ces premiers perfectionnements¹. Mais il ne s'arrête pas là, et ne cherche pas à fonder sa conception juridique sur cet isolement hypothétique. Il ne parle pas du contrat social comme Rousseau mais il en admet l'existence². En effet, dans sa *Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes*, il dit ceci : « Le but de toute réunion d'hommes en société est le maintien de leurs droits... ces droits sont à la base du pacte social³. » Pour lui, la société, en tant que donnée à l'observation, est une réalité spontanée, primitive. « Le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine est celui d'une société peu nombreuse d'hommes subsistant de chasse et de pêche. » Et cette société possédait déjà un rudiment de règles morales, juridiques, et un Gouvernement. Mais quel est le fondement des droits naturels qui consistent dans « la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété, la garantie sociale et la résistance à l'oppression⁴ », et auxquels Condorcet tient passionnément comme tous ses contemporains ? D'après lui, « les droits de l'homme doivent se déduire de cette seule vérité qu'il est un être sensible, capable de former des raisonne-

1. *Esquisse*, Introduction.

2. Léon Cahen. *Condorcet*, p. 29, 1904, Paris, in-8°.

3. *Œuvres complètes de Condorcet*, t. XII, p. 416 (publiées par A. Condorcet, O'Connor et M. F. Aragon), in-8°, Paris, 1847-1849.

4. Projet de déclaration des droits, article I, dans les *Œuvres compl.*, *op. cit.*, t. XII, p. 415.

ments et d'organiser des idées morales ¹ ». Tout en admettant que la société est une réalité primitive, Condorcet cherche le fondement des droits naturels, non pas dans cette réalité même, mais dans la valeur morale intrinsèque de l'homme. Ainsi pour avoir rejeté implicitement la théorie conventionnelle de l'origine des sociétés politiques, il s'éloigne de Rousseau, mais il n'en reste pas moins attaché à l'esprit prédominant de son siècle. Comme le fait remarquer Allengry, Condorcet envisage l'homme en général, l'*homo politicus* qui est le même dans tous les temps et dans tous les lieux, tout comme les physiocrates qui avaient déduit de l'*homo œuonomicus* les principales lois de leur science ². Que notre auteur ne fonde pas systématiquement la conception de droit sur un état de nature, cela n'a pas en fin de compte une grande importance, car il n'en reste pas moins, répétons-le, qu'il est un esprit attaché au rationalisme apriorique, car il est convaincu de l'existence d'un droit naturel « avoué par la raison la plus simple » et ayant une valeur absolue, universelle ³. Cette valeur absolue dont est doté l'homme aux yeux de Condorcet, bien que celui-ci ait compris la réalité sociale, est le signe d'un individualisme plus accusé, qui s'affirme, nous semble-t-il, avec une hardiesse plus métaphysique et vraiment révolutionnaire. Réserve faite de la différence que nous avons noté plus haut, on peut dire à cet égard avec H. Michel, que Condorcet continue Rousseau et le complète.

1. *Esquisse*, p. 275.

2. F. Allengry. *Condorcet*, p. 378, in-8°, Paris, 1904, Alcan.

3. Faisant allusion à Montesquieu, Condorcet formule l'idée suivante, qui est très significative : « Politique astucieuse et fausse, dit-il, qui oubliant que les hommes tiennent des droits égaux de leur nature même, voulait mesurer l'étendue de ceux qu'il fallait leur laisser sur la grandeur du territoire, sur la température du climat, sur le caractère national, le degré de perfection de commerce et de l'industrie. *Esquisse*, IX^e époque.

En effet, selon lui, la société politique n'est encore qu'une unité abstraite qui, en réalité, est un corps fait d'individus juxtaposés, unités atomiques. Quant à la volonté générale, que Condorcet appelle « raison collective », elle est l'âme de ce corps politique, et elle se manifeste pratiquement sous forme majoritaire conditionnée par l'utilité publique.

Aussi Condorcet est-il hostile, comme Rousseau, à la séparation des pouvoirs, non pas parce que celle-ci est contraire aux conséquences logiques de sa théorie, mais simplement pour des considérations pratiques. « Que devient la liberté politique, dit-il, si ces pouvoirs au lieu de se combattre se réunissent entre eux ? Que devient la tranquillité générale, si, par la disposition des esprits, la masse entière des citoyens se partage entre les divers pouvoirs, et s'agitent pour ou contre eux ?... Au reste un seul motif aurait suffi pour nous décider contre ces deux systèmes : les constitutions fondées sur l'équilibre des pouvoirs supposent ou amènent l'équilibre des partis, et un des premiers besoins de la République française est de n'en connaître aucun ¹. » En revanche, il admet, en tant que moyen susceptible de sauvegarder la liberté, une division « fondée sur la différence réelle des fonctions publiques ² », mais cela ne confère rien de particulier à sa doctrine, vue la nécessité évidente d'une telle division au sein de l'État.

Cette conception politique que nous avons voulu esquisser dans ses grandes lignes, Condorcet nous la résume par la formule suivante : « La souveraineté du peuple, l'égalité entre les hommes, l'unité de la République, tels sont les

1. Condorcet. « Exposition des principes et des motifs du plan de Constitution présenté à la Convention Nationale, les 15 et 16 février 1793 », dans les *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. XII, p. 355.

2. Condorcet. *Œuvres*, t. XII, p. 229, « De la République ou un Roi est-il nécessaire ? » Discours lu au Cercle social, le 12 juillet 1791.

principes toujours présents à notre pensée ¹. » Mais une telle doctrine politique ne présente guère d'originalité. Aux yeux de l'École sociologique française elle est insuffisante sinon périmée. Pour celle-ci Condorcet a un autre mérite. Quelque erronée que soit la façon dont il a posé le problème, il a en effet le mérite d'avoir mis, le premier, en relief, l'idée du progrès, d'avoir eu la notion du devenir historique.

SECTION III. — Doctrine des Physiocrates.

Après le libéralisme de Montesquieu et l'égalitarisme des démocrates, il nous reste, pour compléter le tableau des doctrines politiques et sociales du XVIII^e siècle, à parler sommairement des Physiocrates. Ceux-ci occupent une position en quelque sorte intermédiaire entre les deux doctrines précédentes. Ils croient aussi aux droits naturels antérieurs à la société, c'est-à-dire antérieurs aux lois positives. Mais leur originalité consiste à poser le problème d'une autre manière, à en envisager spécialement le côté économique, et à défendre la nécessité d'une autorité forte en essayant toutefois de l'expliquer et de la justifier non pas par des principes divins, comme les partisans de la doctrine absolutiste, mais par l'existence des lois naturelles.

Il est incontestable que les Physiocrates sont essentiellement des cartésiens. L'*Ordre naturel et essentiel* qui est, d'après eux, le fondement des sociétés, est-il une donnée de l'observation, ou simplement une donnée immédiatement saisie par la raison ? La question est d'importance. Nous sommes plutôt d'avis que cet Ordre naturel est, à leur

1. *Œuvres*, t. XII, p. 413, « Plan de Constitution ».

yeux, une réalité d'ordre rationnel. En effet, ne prétendent-ils pas que cette vérité est saisissable par l'évidence, qui est, selon la définition de Descartes, rapportée par Mercier de la Rivière lui-même, « un discernement clair et distinct des sentiments que nous avons et de toutes les perceptions qui en découlent ¹ ».

Pour les Physiocrates, les lois naturelles « sont immuables et irréfragables, et les meilleurs lois possibles ² ». Les lois positives n'en sont que l'expression. Les hommes peuvent être *legislateurs*, mais non pas *legisfacteurs*. Posant ainsi le postulat d'un « ordre naturel » immuable et universel, saisissable par l'évidence, ils emploient une méthode essentiellement rationaliste, obéissant de la sorte à la tendance philosophique dominante de leurs temps ³.

Le rationalisme des Physiocrates présente, toutefois, deux caractères particuliers : Il est d'abord exclusif de tout volontarisme à la Rousseau. L'Ordre naturel, qui est l'expression même des nécessités physiques et morales des sociétés, dépasse l'homme. Il est quelque chose d'extérieur à lui. N'est-ce pas pour cela d'ailleurs que H. Michel critique chez eux ce qu'il appelle « faiblesse métaphysique » en déclarant qu'« ils ne se sont pas élevés jusqu'à l'individualisme, bien qu'ils en aient approché et que, somme toute ils l'aient servi ⁴ ». C'est encore pour la même raison

1. Mercier de la Rivière. *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* chap. ix.

2. Quesnay. *Droit naturel* (dans *Collection des économistes*, p. 53, publiée en 1846, par E. Daire).

3. Selon Weulersse, ce rationalisme des physiocrates serait empreint de sensualisme. « Les lumières qui doivent éclairer la conduite de l'homme dit-il, loin de procéder d'une révélation interne, sont à peu près du même ordre que la lumière du jour ». Voir : *Le mouvement physiocratique en France*, p. 121, in-8°, Paris, 1910, F. Alcan.

4. *L'idée de l'Etat*. Introduction.

que H. Michel les considère comme les précurseurs des théocrates et des positivistes. Ensuite, il faut reconnaître que le rationalisme des physiocrates n'avait pas le caractère purement aprioriste, et pour ainsi dire, intégral de celui de Rousseau ¹.

Soit, par exemple, l'ordre social. Il est, selon les physiocrates, basé sur trois principe : *Propriété, Sécurité, Liberté*. Mais les deux dernières n'existent que pour assurer la parfaite jouissance de la première, qui est elle-même, une réalité économique primordiale s'imposant en tant que nécessité physique, l'ordre essentiel et naturel des sociétés n'étant « qu'une branche de l'ordre physique. » Quel que soit le bien-fondé et l'aboutissement de cette manière de voir, en reconnaissant la propriété comme une nécessité, et en écartant l'égalitarisme utopique, les Physiocrates accusent une certaine objectivité. Du reste, une fois ces trois fondements de l'ordre social sauvegardés, le champ reste libre pour les lois positives dont ils admettent l'entière relativité. Le caractère particulier du rationalisme des Physiocrates nous frappe davantage quand nous étudions leurs vues sur l'origine des sociétés.

Pour eux la société n'est pas une œuvre de volonté, un artifice. Il est vrai que la société est, à leurs yeux, l'œuvre de « l'Auteur de la Nature ». Mais cette conception ne nuit en rien à leur objectivité. Aussi admettent-ils, comme tous

1. Par contre, ils sont bien loin du relativisme de Montesquieu. « Songez que, déclare en effet Dupont de Nemours, Montesquieu lui-même, si digne à tous égards d'instruire solidement le genre humain nous a dit que les principes du gouvernement doivent changer selon la forme de sa constitution, et que sans nous apprendre quelle est la base primitive, quel est l'objet commun de toute constitution du gouvernement, vous avez vu cet homme sublime employer presque uniquement la finesse extrême, la sagacité supérieure de son esprit pour chercher, pour inventer des raisons particulières à des cas donnés ». *Origine et progrès d'une science* (dans la collection publiée par Daire, *op. cit.*, p. 337.)

leurs contemporains, l'existence hypothétique d'un état de nature ; mais dans cet état l'homme n'est pas isolé, c'est « un état de simple multitude... Les hommes considérés en cet état avaient entre eux des relations quasi sociales ¹ ». « J'ai reconnu, dit aussi Mercier de la Rivière, que notre état naturel est de vivre en société ; que nos jouissances ne peuvent se trouver qu'en société ². » Donc, la société est une réalité évidente, irréductible ; il y a mieux, ce n'est pas seulement par une nécessité physique que la société s'impose, elle est aussi une réalité morale spécifique qui déborde l'individu. Ainsi, en parlant de ce qu'il appelle des « affections sociales », Mercier de la Rivière dit ceci : « C'est à ces affections sociales que nous obéissons, lorsque nous paraissions renoncer à nous-mêmes pour ne plus vivre que dans les autres... Nous leur obéissons encore lorsque nous nous élevons jusqu'au mépris des richesses et de la vie, et que nous préférons la douleur physique, la mort même à des honneurs ou à quelque autre chagrin qui naît de nos rapports avec la Société ³. » Ce passage éloquent de la Rivière fait penser singulièrement à Durkheim. Ne dirait-on pas que la Rivière avait déjà pressenti la réalité de la conscience collective qui transforme l'individu ?

Les Physiocrates divisent la société en trois classes, en se plaçant bien entendu, au point de vue économique. « Il faut partager, dit l'abbé Boudeau, en trois classes tous les hommes qui composent le peuple d'un État policé. Ces trois classes sont relatives aux trois sortes d'arts qui

1. Boudeau (rapporté par Weulersse, *op. cit.*, p. 138).

2. *Ordre naturel*, Discours préliminaire.

3. *Id.*, chap. 1.

caractérisent les sociétés policées¹. » Ces trois classes sont composées respectivement de ceux qui possèdent des propriétés foncières, de ceux qui s'occupent de l'exploitation de la culture, et enfin d'industriels. On les distingue en stériles, fécondes et sociales proprement dites. Quelle que soit la valeur d'une telle classification, les Physiocrates ont bien eu la notion de fonctions sociales, de groupements sociaux. Tels sont en quelques mots leurs conceptions proprement sociologiques. Nous en avons noté quelques caractéristiques afin de montrer qu'elles contiennent des vues dignes d'attention à cet égard².

Quant à la doctrine politique des Physiocrates, sans analyser la théorie du « despotisme légal » nous nous bornerons à indiquer comment, d'après eux, la société politique se forme et quelle en est la nature.

Mercier de la Rivière nous parle des « conventions » qui interviendraient dans la formation des sociétés politiques, des « sociétés particulières » comme il les appelle. Étant donné que l'état de nature n'est pas, pour les Physiocrates, tel que le comprenait Rousseau, on est quelque peu surpris de les entendre parler des conventions nécessaires à la constitution des dites sociétés. Mais, en vérité, il n'y a pas là de contradiction. Ces conventions n'interviennent, en quelque sorte, que pour consacrer

1. *Introduction à la philosophie économique* (dans la collection de Daire, *op. cit.*)

2. Ch. Gide croit que « les physiocrates ont été les premiers qui ont eu une vision d'ensemble de la science sociale, dans le sens plein du mot, c'est-à-dire qu'ils ont affirmé que les faits sociaux étaient liés par des rapports nécessaires et que les individus et les groupements n'avaient qu'à les apprendre pour y conformer leur conduite ». *Histoire des Doctrines économiques*, p. 3. Mais M. R. Maunier ne croit pas fondée cette thèse ; voir *Droit et Économie politique*, p. 74, note I, *Thèse* 1910.

un état de fait préexistant. Leur intervention ne constitue qu'une formalité juridique, que la légalisation d'une situation antérieure, car « dans l'origine des sociétés particulières les hommes n'ont eu rien à faire que de se soumettre à des lois déjà faites¹ ». Selon les Physiocrates, l'ordre politique, est assis sur l'ordre naturel essentiel des sociétés, lequel nous le savons, est économique. En effet « suivant cet ordre essentiel l'autorité est l'administration d'une force sociale et physique instituée dans la société et par la société pour assurer parmi les hommes la propriété et la liberté conformément aux lois naturelles et essentielles des sociétés² ». Donc la société politique est d'une formation essentiellement *nécessaire spontanée et économique*.

La société politique étant telle, il est évident que les trois classes sociales mentionnées plus haut restent les mêmes. Dès lors la société politique acquiert une structure fonctionnelle, *hiérarchisée*. Or cette conception sépare une fois de plus les Physiocrates de Rousseau, pour qui, nous le savons, le corps politique n'est formé que de cellules d'individus. Au sein de la société politique, les classes sont liées les unes aux autres par leurs fonctions qui, toutes, doivent se conformer à « l'intérêt commun ». De là découle l'interdépendance des droits et des devoirs, puisque « les droits ne sont établis que sur le devoir³ ». On voit combien les Physiocrates avaient déjà saisi l'importance de la solidarité sociale.

Dans la société politique ainsi constituée, l'autorité, sans laquelle « aucune société n'aurait pu ni se former ni subsister », appartient effectivement à la première classe,

1. Mercier de la Rivière. *Ordre naturel*, chap. xvi.

2. Mercier de la Rivière, *Ordre naturel*, chap. xx.

3. *Ibid.*, chap. xv.

à savoir à ceux qui possèdent des propriétés foncières. Car cette classe représente aux yeux des Physiocrates l'ordre social, et par conséquent, c'est elle qui est chargé d'*instruire, protéger et administrer*¹... A la tête de la dite classe se trouve le *souverain* qui est le *copropriétaire*. En effet, Mercier de la Rivière nous déclare que « l'État ne réside essentiellement que dans le souverain qui en est le chef, dans les propriétaires du produit net et dans les entrepreneurs de culture². Les Physiocrates reconnaissent, on le voit, que la société politique doit avoir une structure organique. L'idée est bonne en soi, mais d'une part, leur conception économique est erronée, d'autre part ils aboutissent à l'unité absolue de l'autorité, idée qui dément leurs observations préliminaires, pourtant objectives. La raison en est que d'après eux « il est de l'essence de l'autorité de ne pas être partagée ».

Les Physiocrates expliquent et justifient le despotisme par le principe de l'Ordre naturel et essentiel. Cet ordre agit et dirige, tel une force physique, constante, immuable. Il découle d'une source unique, il est indépendant des volontés particulières, et s'impose par évidence. Il est donc naturel que l'État, qui n'est que la réalisation de cet Ordre en soit le symbole. Il est compréhensible aussi que les forces sociales soient unies et mises entre les mains d'un seul qui n'est au fond que l'exécuteur de l'ordre établi. Il n'est qu'« un chef d'orchestre », comme dit Ch. Gide. Le despotisme légal du souverain n'est en somme pour les Physiocrates que celui de l'évidence. C'est là une construction toute déductive et un dogmatisme optimiste.

1. Boudeau. *Première introduction à la philosophie économique*, Collection *op. cit.*, p. 664.

2. Cité par Weulersse. *Le mouvement physiocratique*, p. 77.

Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est les conséquences que les Physiocrates en ont tiré en vue de l'établissement et de l'exercice de l'autorité. Ici encore ils s'opposent à la fois à Rousseau et à Montesquieu.

Ils critiquent Rousseau, car, selon eux, « la loi de la propriété, cette loi fondamentale des sociétés... se trouve nécessairement exclusive de l'égalité ». Au surplus, nous savons que pour eux la société n'est pas une création de volontés individuelles. Partant de ces principes, ils arrivent à cette conclusion que la *volonté générale* n'est pas souvent réalisable. « Ceux qui ont adopté, dit Mercier de la Rivière, l'idée de déférer à une Nation le pouvoir législatif ont encore imaginé de la considérer comme ne formant qu'un seul corps ¹. » Pour que la nation ne formât réellement qu'un corps, il faudrait qu'il y eût chez elle unité de volonté ; et pour qu'il y eût unité de volonté, il faudrait qu'il y eût unité d'intérêt. Mais la réalité ne paraît pas toujours être ainsi. Car dans une nation, il y a plusieurs professions, plusieurs ordres de citoyens et chacun de ces groupements forme un corps particulier dont les intérêts s'opposent les uns aux autres. « Cette opposition qui existe entre les différentes classes d'hommes qui composent une nation ne permet pas qu'on puisse à cet égard la considérer comme un corps ². » Étant donné la nature de leur principe fondamental, les Physiocrates se sont plu, sous ce rapport, à constater plutôt ce qui oppose les groupements les uns aux autres, que ce qui les unit. Mais il n'en est pas moins remarquable que ces fins observateurs avaient déjà su formuler les critiques dont est l'objet de nos jours, de la part des juristes et des sociologues, le fameux dogme méta-

1. *Ordre naturel*, chap. xvi.

2. *Ibid.*, chap. xvi.

physique de souveraineté nationale. Ainsi, ils ont vu l'inconséquence de la façon dont la volonté générale doit se manifester. Si, disent-ils, l'unanimité est la plus parfaite expression de cette volonté, pourquoi alors un seul opposant la met-il en échec, est-il plus averti que tous les autres réunis ? Cette observation est d'une logique implacable. Le système de majorité n'est pas moins inconséquent, moins injuste soumettant une partie des volontés à une autre. Bref, les Physiocrates, avec des arguments d'inégale valeur, réfutent la doctrine de Rousseau qu'ils ne trouvent applicable que dans une petite nation.

Ils ne ménagent pas davantage Montesquieu. « Le système des contreforces, dit Quesnay, dans un Gouvernement est une opinion funeste ¹. » Pour Mercier de la Rivière, « l'idée de plusieurs autorités dans un même État ne présente qu'une absurdité complète. Si elles sont égales, il n'y a point d'autorité, il ne peut y avoir plus ou moins d'anarchie ; si l'une d'entre elles est supérieure, celle-là est l'autorité, les autres ne sont rien ² ». Donc pas de séparation des pouvoirs, « l'autorité tutélaire » est une par essence. Cette unité laisse néanmoins en dehors d'elle le pouvoir judiciaire. Le souverain unit en sa personne seulement les deux autres. L'exception faite pour les magistrats est motivée, d'après M. de la Rivière, par cette considération que si le souverain se chargeait aussi de l'application des lois qu'il fait lui-même se conformant à l'évidence, il faudrait qu'il ne se trompât point pour assurer la justice. Étant, pour le Souverain, humainement impossible d'être infaillible, la magistrature doit être reconnue comme une

1. *Maximes générales du Gouvernement économique*. Maxime I, unité de l'autorité (dans la collection de Daire, *op. cit.*).

2. *Ordre naturel*, chap. xx.

institution indépendante, laquelle, selon le même auteur est un « lien qui unit l'État gouverné et l'État gouvernant¹ ».

Ce qui mérite de retenir l'attention dans tout ce qui précède, c'est surtout deux conceptions : le monde social est soumis aux lois comme le monde physique, et la société politique composée de classes sociales est à base *économique*. De ces deux principes le premier se précisera en s'objectivant au XIX^e siècle surtout grâce à l'école positiviste ; il en sera de même du second, qui quelque erronné que soit le sens que lui donnent les Physiocrates, demeurera exact et trouvera sa justification à l'époque contemporaine aussi bien dans les faits que dans les théories des juristes et des sociologues.

* * *

Tout en admettant, au début de ce chapitre, comme une vérité reconnue le rationalisme aprioriste, en tant que caractéristique commune et esprit dominant des théories du XVIII^e siècle, nous avons été amenés néanmoins, à constater chez chaque école étudiée une parcelle de vérité sociologique, si l'on peut dire. Ainsi le *relativisme historique* de Montesquieu, sa méthode, son traditionalisme, sa conception de la société politique, en ce qui concerne surtout l'institution des corps intermédiaires, nous sont apparus dignes d'admiration. De son côté, Rousseau nous a semblé intéressant par sa théorie de la *volonté générale*. Théorie abstraite, métaphysique et partant contestable si l'on y voit le fondement de l'État, mais si fertile comme

1. *Ibid.*, chap. XII.

explication de cette réalité qu'est la *Nation*. Il en a été de même pour Condorcet qui eut un vif sentiment du *devenir historique*, bien que sa théorie du progrès et sa doctrine démocratique trop individualiste soient critiquables. De même aussi pour les Physiocrates qui, après Montesquieu, ont eu la notion de lois naturelles régissant le monde social, et ont soutenu que la société politique était composée de classes de formation économique et spontanée.

Cependant, si l'on veut caractériser le mobile de ces différentes théories on doit dire que, d'une façon générale, le *politique* y a toujours dominé le social, que l'objet des revendications y fut plutôt l'égalité, que la liberté et qu'enfin une autorité forte y a été admise par tous à condition qu'elle fût respectueuse des droits naturels de l'individu. C'est pourquoi l'individualisme du XVIII^e siècle, comme le fait remarquer H. Michel, n'est pas si absolu, et c'est pourquoi l'intervention de l'État est acceptée soit dans le domaine politique et économique, soit même dans le domaine religieux et moral. Ce qui fait à cet égard l'impression contraire, c'est que, nous semble-t-il, l'individualisme de ce siècle, fut, par la force des choses, un instrument de bataille dressée contre l'ordre établi. N'est-ce pas d'ailleurs pour cela que les théories politiques que nous venons de passer en revue, marquent une étape de première importance et qu'il est impossible de comprendre dûment la marche ultérieure de la pensée française sans s'y arrêter?

En vouant une confiance démesurée à la Raison, en proclamant les droits sacrés, immuables de l'individu, le XVIII^e siècle a été sans doute d'un optimisme un peu naïf. Mais il faut reconnaître que c'est lui qui a donné à l'esprit du courage et de l'élan et rendu ainsi possible la réalisation de deux grands succès. D'abord, en contestant l'origine

divine du *pouvoir*, la raison a enlevé « l'auguste draperie jetée sur la nudité du fait¹ », et le *peuple* a forcé « l'entrée du sanctuaire² ». C'était là rien moins que la laïcisation de l'idée de l'État. Du coup, la Raison se considérait comme étant en droit de faire d'abord une discrimination entre le Souverain et l'État et de discuter, ensuite, librement l'origine, la nature et les limites de ce dernier. Grâce à cela la politique devenait désormais susceptible de prendre figure de science. En second lieu, voyant en l'homme une fin en soi, et lui reconnaissant des droits antérieurs et supérieurs à la société, la Raison le plaçait en face de l'État et posait ainsi les antinomies d'un grand problème, celui de la conciliation de l'*autorité* avec la *liberté*³, problème qui n'a jamais reçu et ne recevra sans doute jamais une solution sinon définitive du moins satisfaisante.

1. H. Michel. *Introduction*.

2. « Il ne faut pas, disait Pascal, qu'il (le peuple) sente la vérité de l'usurpation ; elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable ; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si l'on ne veut qu'elle prenne fin », cité par A. Sorel, *op. cit.*, p. 13.

3. « Sous l'ancien régime, c'est l'État qui porte en lui-même sa propre fin. Sa raison dernière en toute chose, c'est la raison d'État, laquelle est consacrée par la force. « Ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, disait Pascal. » De même « Qui a la force a souvent la raison en matière de l'État », disait Richelieu. A. Sorel, *op. cit.*, p. 17-18.

CHAPITRE PREMIER

LE XIX^e SIÈCLE LES TRADITIONNALISTES OU THÉOCRATES

Avec le XIX^e siècle une autre époque s'annonce ; une réaction se manifeste contre la pensée du XVIII^e siècle et la Révolution Française. Cette réaction devient encore plus pressante par la chute de l'Empire après laquelle la nécessité d'une *restauration*, d'une profonde *réorganisation* sociale et politique commence à préoccuper vivement les esprits et cela d'autant plus que dans le domaine économique et social, indépendamment du mouvement philosophique, des facteurs d'une vaste transformation se montrent de plus en plus agissants.

Le XVIII^e siècle avait eu le tort de faire de l'homme une valeur en soi, en le détachant de son milieu et de son temps, car « l'être humain ne se définit que chargé d'histoire¹ ». De plus il avait eu cet autre tort d'avoir une confiance illimitée dans la Raison, car il y a aussi « des réalités mystérieuses qui dépassent l'intelligence humaine ». Ainsi le XIX^e siècle

1. Bréhier. *Histoire de la philosophie*, XIX^e siècle, p. 574, Paris, Alcan 1932, in-8°.

2. M. Bréhier voit une parenté entre la portée métaphysique attribuée à l'histoire à cette époque, et le renouveau de la philosophie religieuse, car, d'après l'auteur, le dogme chrétien contient une vue essentiellement historique de l'Univers, « en ce sens qu'il marque dans le cours du temps

proclame la foi en un devenir historique indépendant de tout arrangement rationnel². Animés de cet esprit, tous les théoriciens politiques et sociaux de cette époque sont à quelques exceptions près, convaincus de l'œuvre négative de la Révolution.

Ils sont d'accord sur la nécessité de refaire la société mais ce qui est à remarquer, c'est que, sauf chez les Théocrates, les préoccupations politiques proprement dites ne sont pas primordiales et qu'ils manifestent surtout une grande indifférence en ce qui concerne la forme du Gouvernement. Le XIX^e siècle est donc l'époque où d'une façon générale le *social* et l'*économique* dominant le *politique* et c'est pourquoi les théories de ce siècle offrent un intérêt capital du point de vue sociologique. Nous nous proposons dès lors de passer rapidement en revue les théories qui ont de ce point de vue de l'intérêt. Nous laissons de côté les doctrines libérales et éclectiques pour n'étudier sommairement que deux courants d'idées en prenant comme base des classifications non pas un ordre chronologique mais les affinités doctrinales. Ces courants d'idées, ce sont d'abord le courant traditionnaliste et ensuite le courant scientifique qui se manifeste avec des variantes et embrasse les socialistes et les positivistes.

SECTION I. — J. de Maistre¹.

Nous voyons se dessiner de façon violente cette réaction dont nous avons parlé, dès les dernières années du XVIII^e siècle, chez J. de Maistre. Celui-ci a déclaré, pour

des points critiques qui transforment foncièrement le sens de la destinée humaine, création, culte, rédemption, résurrection... ». *Ibid.*, p. 575.

1. (1753-1821).

ainsi dire, la guerre sainte au siècle de Lumière et à la Révolution, laquelle n'était, dit-il, qu'une « punition, qu'une expiation ¹ ». Guidé par cette idée, ce philosophe a défendu une doctrine qu'il conviendrait peut-être mieux, à certains égards, de qualifier d'ultra-montaine que de traditionnaliste. Cette doctrine est intéressante du point de vue sociologique, et cela plutôt dans sa partie critique que dans sa partie constructive.

§ 1. — *Sa méthode*

J. de Maistre commence par réfuter la méthode cartésienne. Il est foncièrement hostile à la confiance en la Raison. « Plus la raison humaine, dit-il, se confie en elle-même, plus elle cherche à tirer tous ses moyens d'elle-même ; et plus elle est absurde, plus elle montre son impuissance. Voilà pourquoi le plus grand fléau de l'Univers a toujours été, dans tous les siècles, ce qu'on appelle *Philosophie*, attendu que la philosophie n'est que la Raison humaine agissant toute seule, et que la raison humaine réduite à ses forces individuelles n'est qu'une brute dont la puissance se réduit à détruire ². » Donc la raison individuelle gonflée d'orgueil, elle, n'est que « venin ³ ». Mais cet anathème lancé par de Maistre à la raison individuelle

1. « Ce siècle qui a fait préparer de si grandes choses, trop souvent par de mauvais moyens, se distingue de tous les âges passés par un esprit destructeur qui n'a rien épargné. Lois, coutumes, systèmes reçus, institutions antiques, il a tout attaqué, tout ébranlé et le ravage s'étendra jusqu'à des bornes qu'on n'aperçoit point encore. » J. de Maistre, cité par Clément de Paillette dans un *Extrait de Compte rendu de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1895, p. 9.

2. De Maistre. *Etude sur la Souveraineté*, chap. viii.

3. L'auteur croit par contre à la bienfaisance de la « raison nationale », *ibid.*, chap. xii.

n'est pas sans restriction. La raison individuelle autrement dite la philosophie est utile lorsqu'elle ne sort point de sa sphère, c'est-à-dire du cercle des sciences naturelles ; mais dès qu'elle met le pied dans le monde moral, elle doit se souvenir qu'elle n'est pas chez elle ¹. Mais par quel moyen alors pourra-t-on saisir les réalités du monde moral ? Par une méthode historique. La raison doit s'appuyer sur l'expérience, sur l'observation. C'est le moyen le plus sûr pour ne pas se tromper, car « dans toutes les sciences, mais surtout dans la politique, presque toujours la théorie est contredite par l'expérience ² ». « L'histoire est la politique expérimentale » dit de Maistre, ce qui revient à dire que toute théorie politique doit être le corollaire plus ou moins probable de faits bien attestés.

C'est pour avoir fait bon marché de cette méthode que Rousseau surtout, fut l'objet de violentes critiques de Maistre ³.

Tout en se réclamant de l'expérience et de l'histoire, notre auteur est loin d'être déterministe dans le sens exact du mot, car en dernière analyse, l'intervention surnaturelle d'un agent supérieur n'est pas exclue, et les lois que l'on constate ne sont que l'expression d'un dessein *providentiel* qui nous échappe. De là ce ressort mystérieux de l'histoire et l'impuissance de la raison humaine ⁴, ⁵.

1. *Id.*, chap. XIII.

2. *Id.*, chap. II.

3. « L'histoire et l'expérience n'embarrassent jamais Rousseau. Il commence à poser des maximes générales qu'il ne prouve point ; ensuite il dit : « J'ai prouvé. Si l'expérience le contredit, il s'en inquiète peu ou il s'en tire par une gambade. » *Id.*, livre II, chap. III.

4. Pour de Maistre « l'inspiration vaut mieux que la méthode, la spontanéité que la réflexion ; il se montre un vrai romantique dans la science comme dans la politique et dans la littérature elle-même. » M. de Ferraz. *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle, traditionalisme et ultra-montanisme*, Paris, 1880, in-8°.

5. « Dans le monde politique et moral comme dans le monde physique,

§ 2. — *La société.*

La critique de la méthode du XVIII^e siècle conduit logiquement notre auteur à une explication objective de l'origine des sociétés. C'est de ce point de vue précisément qu'il offre un intérêt sociologique. De Maistre attaque sur ce terrain aussi la conception dominante du siècle précédent : « à proprement parler, il n'y a jamais eu, dit-il, pour l'homme de temps antérieurs à la société ». Mais sa doctrine présente cette particularité que pour lui, avant la formation des sociétés politiques, l'homme n'est pas tout à fait homme, et il est absurde de chercher le caractère d'un être quelconque dans le germe de cet être ¹. Mais cette appréciation toute suggestive de l'homme selon l'état d'évolution dans lequel il est situé, n'affecte en rien le fond du problème posé, puisque de Maistre insiste sur ce que « toute question sur la Nature de l'Homme doit se résoudre par l'Histoire » et que « le philosophe qui veut nous prouver, par des raisonnements *a priori*, ce que doit être l'homme, ne mérite pas d'être écouté ² ». La Société est un « *fait nécessaire* »³. L'état de nature pour l'homme est donc d'être ce qu'il est aujourd'hui et ce qu'il a toujours été, d'est-à-dire *sociable*.

Comme on le voit, de Maistre renverse nettement les termes du problème parce qu'il n'accepte pas l'existence de l'état de nature où l'homme serait isolé et bon, et il

il y a un ordre commun et il y a des exceptions à cet ordre... Le *miracle* est un effet produit par une cause divine ou surhumaine qui suspend ou contredit une cause ordinaire ». De Maistre, *Considérations sur la France*, chap. I.

1. *Etude sur la souveraineté*, livre I, chap. II.

2. *Id.*, livre I, chap. II.

3. *Du Pape*, t. I, p. 213, Paris, 1884-1886, Lyon, in-8°

déclare que la Société étant une œuvre du Créateur, elle ne peut être une œuvre de volonté humaine. L'homme ne saurait être bon que dans la Société et par la Société.

§ 3. — *La nation.*

Après avoir montré la réalité nécessaire de la Société, de Maistre établit la réalité de la *nation*. « Il n'y a point d'homme dans le monde, dit-il. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc... Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan ; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ¹. » Ce qui est réel, ce sont les *peuples*, chacun ayant ses caractères particuliers, sa personnalité. Ce sont des réalités vivantes qui « naissent et périssent comme des individus ; qui ont une *âme* générale, une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont... quand on parle du *génie* d'une nation l'expression n'est pas aussi métaphysique qu'on le croit ² ». Cette réalité de la nation, produit de l'histoire, est d'une part l'expression d'un *relativisme*, et de l'autre, la base et le symbole d'une unité *absolue*. Ces deux points sont d'une grande importance dans la doctrine politico-religieuse de Maistre parce qu'ils nous expliquent le caractère à la fois positif et finaliste de cette doctrine. En tant que positive la doctrine de Maistre se révèle à la

1. *Considérations sur la France*, chap. vi.

2. *Etude sur la Souveraineté*. Selon de Maistre, cette unité se manifeste surtout par l'unité de la langue ; l'unité nationale est l'œuvre de *préjugés*. « Ce mot, dit-il, ne signifie point nécessairement des idées fausses, mais seulement des opinions quelconques adoptées avant tout examen », c'est ce qu'il appelle la raison nationale. « Il faut que la raison individuelle se perde, s'anéantisse dans la raison nationale afin qu'elle change son existence individuelle en une autre existence commune, comme une rivière qui se précipite dans l'océan existe bien toujours dans la masse des eaux, mais sans nom et sans réalité distincte. » *Id.*, chap. x.

fois comme une arme de destruction dirigée contre le XVIII^e siècle et comme un moyen de reconstruction de l'unité à laquelle tendent les efforts de ce penseur, ainsi que nous allons le voir.

§ 4. — *L'État.*

« L'ordre moral a ses lois comme le physique » dit Maistre. Les législateurs de la Révolution se sont gravement trompés en se basant sur la notion d'homme abstrait ; c'était là une œuvre « scolastique », une « hypothèse idéale ». La Constitution n'est pas la solution du problème suivant : « Étant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, et les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent¹. » Nulle grande institution ne résulte d'une délibération. La grande folie du XVIII^e siècle fut de croire que les lois fondamentales pouvaient être écrites *a priori*, tandis qu'elles sont l'ouvrage d'une force supérieure à l'homme². Il va sans dire que telle étant sa conception, Maistre prodigue ses éloges à la Constitution anglaise³. En partant de ce principe, il critique violemment la démocratie telle qu'elle a été instituée par la Révolution. Les constitutions ne sauraient être l'œuvre d'une délibération ; elles ne peuvent être à plus forte raison celle du peuple tout entier. La *multitude* n'est qu'un instrument passif, « jamais elle n'obtient ce

1. *Considération sur la France*, chap. vi.

2. *Principe générateur des constitutions politiques*, p. 243. Œuvres complètes, t. I, Lyon, 1884.

3. J. de Maistre raille l'esprit du XVIII^e siècle en citant l'opinion suivante de Thomas Payne : « Une constitution n'existe pas quand on ne peut la mettre dans sa poche », *Rights of Man*. Cité dans « Principe générateur ». Œuvres, p. 243.

qu'elle veut, toujours elle accepte, jamais elle ne choisit¹ ». Elle est conduite par une minorité plus ou moins nombreuse. C'est là une vérité historique évidente².

La théorie de souveraineté nationale est donc une conception métaphysique, contredite par l'histoire. L'homme étant nécessairement associé et nécessairement gouverné, sa volonté n'est pour rien dans l'établissement du Gouvernement³. La souveraineté n'est point le produit des volontés des peuples pas plus que ne l'est la société. Aussi de Maistre montre-t-il de façon saisissante, à l'occasion de la critique qu'il formule à l'adresse de la Constitution de 1791, le divorce des faits d'avec les théories, en faisant la distinction entre la souveraineté nationale qui est métaphysique, parce qu'elle est démentie par les faits, et la souveraineté qui est *probable* parce qu'elle se trouve effectivement entre les mains de représentants et du Roi. Mais de quelque manière qu'on définisse et qu'on place la souveraineté, elle est toujours une, inviolable et absolue. Ce principe est si incontestable que là-même où la souve-

1. *Considération sur la France*, chap. ix.

2. D'autre part, de Maistre croit fermement au rôle providentiel des grands hommes. « L'instituteur d'un peuple, dit-il, doué d'une pénétration extraordinaire ou, ce qui est plus probable, d'un instinct infaillible..., devine ces forces et ces qualités occultes qui forment le caractère de sa nation, les moyens de le seconder, de le mettre en action et d'en tirer le plus grand parti possible. On ne le voit jamais écrire ni argumenter ; sa manière tient de l'inspiration et si quelquefois il prend la plume ce n'est pas pour discuter c'est pour ordonner... Ces grands hommes, placés de loin en loin dans la durée des siècles, ils s'élèvent comme des obélisques sur la route du temps. Leur œuvre, c'est une *mission*. » *Etude sur la souveraineté*, chap. vii... Fidèle à sa doctrine monarchique d'après laquelle la souveraineté serait d'essence divine, de Maistre entend par grands hommes des rois. Pour prouver l'origine divine du rôle politico-religieux que ceux-ci jouent, il s'appuie sur l'histoire. Cette façon de voir se rapproche curieusement de celle de l'École sociologique française qui croit aussi que l'*autorité* est d'origine religieuse.

3. Du Pape. *Œuvres*, t. II, p. 168.

raineté est divisée, l'action d'un pouvoir sur l'autre se borne à la résistance ¹. Mais il n'est pas besoin de dire que selon Maistre toute souveraineté vient de Dieu, celui-ci est la source et la conséquence de l'unité dont nous parlions plus haut. C'est là pour ainsi dire un voile jeté sur la nudité des réalités, afin de les transformer en « bons préjugés », partant, de les rendre mystérieuses, captivantes et supportables.

Quant aux formes du Gouvernement, de Maistre se rallie à cet égard au relativisme de Montesquieu. En effet, « il n'y a qu'un bon Gouvernement possible, dit-il, dans un État... quand on demande absolument quel est le meilleur Gouvernement, on fait une question insoluble autant qu'indéterminée ; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples... Car il y a autant de différents Gouvernements qu'il y a de différents peuples ² ».

Tout en formulant cette règle générale, Maistre porte des jugements discriminatoires sur chacune des formes du Gouvernement. Il commence d'abord par affirmer, se réclamant toujours de l'histoire bien entendu, que le « Gouvernement le plus ancien, le plus universel, le plus naturel à l'homme est la monarchie héréditaire ³ », laquelle est d'après lui une aristocratie centralisée, « une aristocratie pyramidale ». On voit par ces définitions lapidaires, comment, pour notre auteur, la Société politique est à l'opposé de celle qui fut construite par les théoriciens de la souveraineté populaire. Elle est une hiérarchie en tête de laquelle se

1. *Etude sur la Souveraineté*, Livre II, chap. II.

2. *Etude sur la Souveraineté*, chap. IX.

3. *Id.* Livre II, chap. II.

trouve le Roi, représentant de l'autorité temporelle, et qui à son tour est soumis à l'autorité spirituelle du Pape. Ce souci d'unité et de hiérarchie, nous le verrons aussi chez Auguste Comte. Celui-ci, tout comme de Maistre, admet l'autorité d'une religion à côté et au-dessus de l'autorité temporelle, mais, en instituant cette autorité spirituelle, Comte professe un catholicisme sans christianisme ¹, ainsi que M. Paulhan le fait remarquer, alors que Maistre reste fidèle à la tradition à la fois chrétienne et catholique.

Pour Maistre, le Gouvernement aristocratique est « une monarchie dont le trône est vacant. La souveraineté y est en Régence ² ». Et la meilleure aristocratie, comme la monarchie d'ailleurs, est celle qui est héréditaire. Quant à la démocratie, elle est, d'après notre auteur, « une association d'hommes sans souveraineté ». Nul peuple, comme nul individu ne pouvant posséder une puissance corrective sur lui-même, s'il existait une démocratie dans sa pureté théorique, il est clair qu'il n'y aurait point de souveraineté dans cet État : car il est impossible d'entendre par ce mot autre chose qu'« un pouvoir réprimant qui agit sur le sujet et qui, lui, est classé hors de lui ³ ». La démocratie pure n'existe pas. L'idée d'un peuple entier souverain et législateur choque le bon sens. D'ailleurs Rousseau lui-même ne disait-il pas qu'il n'a jamais existé de véritables démocraties et qu'il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné ; et la démocratie n'est faite que pour un peuple

1. F. Paulhan. *J. de Maistre et sa philosophie*, 1893, Paris, Alcan in-16°.

2. *Etude sur la Souveraineté*, livre II, chap. III.

3. *Etude sur la Souveraineté*, livre II, chap. IV.

de Dieu ¹ ? Du reste, le même Rousseau n'avait-il pas avoué que cette forme de gouvernement ne pouvait convenir qu'à un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres ? Toujours selon l'aveu de Rousseau la volonté générale, droite dans son essence, n'est-elle pas sujette à des erreurs, ne paraît-elle pas vouloir ce qui est mal ² ? Il s'en suit que moins un peuple a de sagacité, dit Maistre, pour apercevoir ce qui est bon, et de vertu pour s'y porter de lui-même, moins il est fait pour la République. La démocratie fait donc honneur au peuple qui sait se gouverner avec sagacité et vertu, mais encore faut-il que la démocratie soit tempérée par l'aristocratie héréditaire pour pouvoir subsister ³.

* * *

Telles sont, en résumé, les principales idées politiques et sociales de Maistre, idées qui interprètent avec vigueur la réaction dont nous parlions au début. Ce qui est à retenir dans tout cela, c'est premièrement, un vif sentiment du *devenir historique* dont témoigne notre auteur, et ensuite, et surtout, le constant souci que celui-ci a de montrer, quelle que soit la nature fortement religieuse de sa doctrine, que les faits sociaux, l'histoire, ont une réalité indépendante de la volonté de l'homme et qu'il faut ainsi distinguer le domaine de l'individuel et du social.

1. *Contrat social*, livre III, chap. iv.

2. *Etude sur la Souveraineté*, livre II, chap. iv.

3. « Je ne veux point nier, dit Maistre, que les Athéniens n'aient été admirables à certains égards ; mais je crois aussi qu'on les a trop admirés. Quand je lis l'histoire de ce peuple léger, soupçonneux, violent, haineux jaloux du pouvoir, ne sachant presque jamais s'en servir, je penche beaucoup pour le sentiment de Voltaire qui appelait la démocratie athénienne : le *Gouvernement de la canaille*. » *Ibid.*, L. II, chap. iv.

SECTION II. — De Bonald¹.

La doctrine traditionnaliste défendue par de Maistre avec ardeur mais aussi avec une allure de polémique et sous une forme moins coordonnée, trouve en de Bonald un défenseur moins véhément et d'esprit plus constructif et systématique.

§ 1. — *Sa méthode et sa critique de la pensée
du XVIII^e siècle.*

La méthode de Bonald, tout en s'opposant à celle du XVIII^e siècle, semble être à la fois moins mystique et moins relativiste que celle de Maistre. Il est moins mystique car son anti-rationnalisme n'est pas, apparemment aussi intransigeant que celui de Maistre, ainsi que le fait remarquer Victor Delbos². C'est contre l'*artificialisme* du XVIII^e siècle que Bonald s'élève, ce qui est d'ailleurs entre lui et Maistre un trait commun. Par contre il tâche de concilier le rationalisme du XVII^e siècle avec le traditionalisme. « J'ai en effet cherché, dit-il, par les seules lumières de la raison et à l'aide du raisonnement s'il existait un fait unique, évident, palpable, à l'abri de toute contestation, qui fût le principe générateur ou seulement constructif de la société en général, et de toutes sociétés particulières³. » Cette façon de poser le problème rappelle singulièrement celle de Rousseau, c'est-à-dire qu'elle est d'une inspiration aprioriste. Cette constatation est d'autant plus exacte que Bonald lui-même la justifie : « J'ai énoncé,

1. 1754-1840.

2. Victor Delbos. *La philosophie française*, p. 295 et suiv., Paris, 1919.

3. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la Société*, Préface. Œuv. compl., t. I, p. 32 (publiées par l'abbé Migne, in-4°, Paris, 1859).

déclare-t-il, des propositions générales et abstraites », mais il s'avise à se prémunir contre toute accusation d'apriorisme puisqu'il ajoute immédiatement qu'il a fait de ces propositions « une application continuelle et suivie à l'histoire ancienne et moderne, et les dites propositions *abstraites* sont devenues des vérités évidentes, des principes ¹ », telles les axiomes de la géométrie.

C'est là, pour lui, une méthode qui consiste à vérifier le raisonnement par des faits et à expliquer ceux-ci par ceux-là. Ainsi Bonald combat le *Contrat social*, « parce que, dit-il, son auteur ne rencontre quelques principes que pour les abandonner aussitôt, ne raisonne que pour s'en écarter davantage, ne conclut que pour les contredire formellement ; parce qu'il sacrifie sans cesse la société à l'homme, l'histoire à ses opinions, et l'Univers entier à Genève ² ».

Mais Bonald, qui combat Rousseau au nom de l'histoire, s'en prend ensuite à l'*Esprit des Lois* pour combattre en lui l'histoire qu'il venait de défendre avec raison, « parce que, déclare-t-il, son auteur ne cherche que le motif ou l'esprit de ce qui est, et non les principes de ce qui doit être ³ ». Tout en les combattant avec une égale rigueur, notre auteur ne manque cependant pas de s'appuyer tour à tour sur leur autorité chaque fois qu'ils se montrent susceptibles de confirmer sa thèse. Bonald critique donc d'une part l'apriorisme de Rousseau, de l'autre l'empirisme, le relativisme historique de Montesquieu.

Quelle est alors au juste sa méthode ? Selon Chrétien Maréchal, elle serait sociale et expérimentale, et « parfait-

1. *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Préface, Œuvr. compl., t. I, p. 134.

2. *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Préface.

3. *Id.*

tement sage et tout à fait d'accord avec les exigences de la science moderne ¹ ». Mais, à notre sens, on ne saurait la qualifier de scientifique car elle se base sur des *prénotions* pour employer l'expression de Durkheim, Il va des idées aux choses, non des choses aux idées, ce qui conduit notre auteur à interpréter l'histoire arbitrairement et exclut toute objectivité.

C'est une méthode qui d'après son mécanisme apparent permet en effet un mouvement de raisonnement qui procède par un rythme alterné d'inductions et de déductions, suivant l'exigence de la cause qui est d'ailleurs très déterminée.

En vérité, elle n'est donc pas rationnelle, puisqu'elle s'appuie plutôt sur l'entendement que sur la raison. Il faut dire pour être plus exact que cette méthode est au fond à l'opposé de celle qu'emploie la sociologie contemporaine, puisqu'elle est dominée, répétons-le, par des *prénotions* qui sont chez Bonald de véritables actes de foi. Selon l'auteur, en effet, « la foi précède la raison pour la former, et la raison suit la foi pour l'affirmer ² ». Néanmoins cette méthode est conforme à l'esprit prédominant de la première moitié du XIX^e siècle, ainsi que nous avons annoncé au début de ce chapitre. Elle est exclusive de la raison individuelle et a constamment recours à l'histoire pour y trouver des lois, des principes généraux, qui sont ou bien l'œuvre de la Providence pour les uns, ou bien le produit d'on ne sait trop quel ressort mystérieux de l'histoire, pour les autres.

1. M. Chrétien Maréchal considère Bonald, à ce point de vue, comme étant dans une position intermédiaire entre Rousseau et Montesquieu. *Annales de philosophie chrétienne*, année 1910, p. 515.

2. *Législation primitive*, livre II, chap. xx, *Œuvres*, t. I, p. 1265.

L'attitude de Bonald vis-à-vis de la pensée du XVIII^e siècle est bien entendu complètement négative. Il la rejette parce qu'elle « confond, dans l'homme, l'esprit avec les organes ; dans la société, le souverain avec les sujets ; dans l'Univers, Dieu même avec la Nature, partout la *cause* avec ses *effets* ¹ ». Théisme ou athéisme, rationalisme ou individualisme, démocratie ou souveraineté populaire, tout s'y tient. Selon Bonald, à l'origine de cette *hérésie* se trouve la Réforme, qui a provoqué, pense-t-il, dans le domaine qui nous intéresse, la démocratie avec le Calvinisme, et l'aristocratie avec le Luthéranisme, en disloquant l'Unité, le Pouvoir dont précisément le Catholicisme est le soutien.

La loi étant pour Bonald « la volonté de Dieu et la règle des hommes, pour le maintien de la Société », il lui est impossible de concevoir un droit immuable et universel qui serait, selon la philosophie du XVIII^e siècle, la *raison naturelle* même. Mais celle-ci ne pourrait être telle qu'*autant* et *en tant* qu'elle gouverne les hommes. Et les hommes qui ne peuvent entendre par ces mots : raison naturelle, que leur propre raison, ne sont-ils pas en droit d'en conclure qu'il n'existe pas, dans ce sens, de raison naturelle, celle-ci ne gouvernant pas tous les hommes, et par conséquent point de droit immuable et universel. D'ailleurs « comment peut-on donner aux hommes, comme fondement unique de toute législation, cette raison naturelle qui nous prescrit à nous de recueillir l'enfance même abandonnée, et qui permettait aux Romains, à ces Romains si raisonnables, d'exposer à leur naissance même leurs propres enfants ; qui nous défend de laisser périr sans le défendre un homme

1. *Id.*, *Discours préliminaire*, *Œuvres*, t. I, p. 1060.

exposé aux coups d'un assassin, et qui permettait aux Romains d'élever, de former des hommes à s'entretuer sur l'arène pour l'amusement des citoyens ¹ » ?

Cette dernière partie de la critique de Bonald est judicieuse, elle est conforme aux vues de l'école sociologique, à savoir que la conception des règles de morale ou de droit valables pour tous les temps et pour tous les lieux est inconciliable avec le relativisme qui nous impose une observation objective, exempte de toute idée préconçue.

Mais Bonald ne veut pas s'en tenir exclusivement à cette remarque, et, ainsi que nous avons vu plus haut, il a recours à des principes *supranaturels*, qui sont, à ses yeux, la seule expression des lois immuables et universelles. Bref Bonald condamne le rationalisme laïque et individualiste du XVIII^e siècle qui méconnaît ces lois et par là-même place l'homme en dehors de la société, et la société en dehors du temps ². Il ressort de tout cela que Bonald condamne le droit naturel³, l'égalité, la souveraineté populaire, en somme, toutes les idées qui sont à la base de la Révolution qu'il qualifie d'ailleurs de « sanglante tragédie ».

1. *Législation primitive*, Œuvres, t. I, p. 1116.

2. Selon Bonald, dans le domaine politique et religieux, le rationalisme individualiste peut se formuler comme suit : « que la raison des hommes n'a pas besoin d'autorité visible pour régler sa croyance religieuse. Que l'autorité des hommes n'a pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes politiques. » *Essais analytiques*, chap. II, Œuvres, t. I, p. 976. Et pour incriminer ces prétentions, il cite la parabole suivante de Bossuet : « On peut dire que Dieu lui-même a besoin d'avoir raison. » *Legis primi*, Disc. primi., Œuvres, t. I, p. 1088.

3. Bonald va encore plus loin, lorsqu'il dit que « dans la société, il n'y a pas de *droits*, il n'y a que des *devoirs*. » (« Observations sur l'Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain de Condorcet ») ouvrage que Bonald appelle l'Apocalypse de ce nouvel Evangile : Déclaration des droits.

Nous verrons plus loin Auguste Comte défendre la même conception.

§ 2. — *La Société en général.*

Voyons maintenant comment Bonald conçoit la Société. Il nous fait connaître tout d'abord le but que vise la construction de sa doctrine sociale et politique. En effet il déclare avoir cherché à déterminer les lois générales du monde moral « comme Keppler et Newton ont cherché à découvrir et à calculer les lois générales du monde physique, lois générales de l'ordre entre les êtres moraux auxquelles la Société obéit, même lorsque les passions de l'homme semblent contraires à sa marche et suspendre ses progrès. Ainsi un corps lancé conserve la tendance à aller en ligne droite, même sous l'obstacle qui le détourne, et reprend sa direction lorsque l'obstacle vient à cesser¹ ». Quelque part il s'explique encore de façon saisissante quand il déclare vouloir faire la philosophie de l'homme *soci*al, de *nous*, et non pas de l'homme *individuel*, du *moi*.

Dans cet esprit, notre auteur donne de la société la définition suivante : « La société, c'est la réunion d'êtres semblables pour la production et leur conservation mutuelle². » La société ainsi définie est, dans son ensemble, un *être*, mais c'est un être qui n'est pas *contingent* comme l'homme, parce qu'il ne peut pas ne pas exister ; il est le produit des *rapports nécessaires*. Les théoriciens de la Révolution, Rousseau et Condorcet, commirent une grave erreur en renversant cette vérité, car « l'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle-même³ ». L'homme que Bonald considère pourtant comme « le roi de l'univers et de tout ce qu'il renferme »,

1. *Essai analyt.*, Discours prélim. Œuvres, t. I, p. 960.

2. *Recherches philosophiques*. Préface. Œuvres, t. I.

3. *Théorie du pouvoir politique et religieux*. Œuvres, t. I, p. 123.

est-il donc réduit, pour ainsi dire, à néant dans la société ? Son anthropocentrisme se contredit-il ? Pas tout à fait semble-t-il. La société d'après lui, fait bien l'homme en effet par sa construction, mais en revanche « l'homme fait la société par ses découvertes ». La liberté, dans son sens métaphysique, demeure donc sauvegardée.

Telles sont, en fin de compte, les positions respectives de l'homme et de la société. Il va sans dire que Bonald rejette la doctrine qui suppose l'existence d'un *état de nature* antérieur à l'état de société. « C'est la grande erreur de Rousseau, et même de *l'Esprit des Lois*, dit-il, de rêver un état de pure nature antérieur à la société où la paix serait la première loi naturelle ¹. » Mais cela ne revient-il pas à prétendre que la société n'est pas dans la nature de l'homme ? Si alors la société n'est pas dans la nature de l'homme, pourquoi y a-t-il des sociétés ? Bonald répond à cela par une pétition de principes : « La société existe : elle est donc dans la nature de l'homme ; les lois de son existence sont donc *nécessaires*, comme la nature de l'homme ². » Mais d'après l'école sociologique la sociabilité de l'homme est l'œuvre de la société ; il est par conséquent erroné de fonder l'existence de la société sur la nature de l'homme.

§ 3. — *La Société politique.*

Avant d'expliquer la nature et la formation de la société politique, autrement dit de l'État, il convient de parler rapidement de la classification des différentes sociétés adoptée par Bonald.

1. *Légis. prim. Disc. prélim. Œuvres*, t. I, p. 1128.

2. *Théorie du pouvoir. Préface*, t. I, p. 127.

La société se divise d'après ses lois nécessaires, d'abord en deux classes fondamentales :

- a) *Société de production* ;
- b) *Société de conservation*.

La première est constituée par la société domestique, la famille. Celle-ci occupe une place capitale dans le système de Bonald. Pour lui non seulement elle est à l'origine du genre humain, mais elle est aussi la société type par excellence, et dont la constitution servira de modèle à celle de toutes les autres sociétés, et plus particulièrement à celle de la société politique, idée qu'A. Comte adoptera plus tard.

La seconde espèce de société se présente sous trois aspects : Société politique, Société religieuse, Société civile qui est constituée par la réunion des deux premières, et dont les lois fondamentales sont : « religion publique, pouvoir unique, distinctions sociales permanentes. »

Cette constitution civile telle que Bonald l'édifie présente l'état parfait de la société et résume en quelque sorte l'essentiel de la doctrine de l'auteur. Il dit en effet qu' « il n'y a jamais eu de sociétés sans dieux, il n'y a jamais eu de nations sans chefs, il n' a jamais eu de dieux sans prêtres, ni de chefs sans soldats, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais eu de religion sans ministres, ni de forces publiques sans agents ¹ ».

Il n'est pas besoin de revenir sur la critique faite par Bonald de la conception du XVIII^e siècle en ce qui concerne la constitution de la société politique. Nous avons vu combien la société était pour lui une *réalité*, produit à des rapports nécessaires. Il en est de même *a fortiori*, pour la

1. *Théorie du pouvoir*, chap. iv, *Œuvres*, t. I, p. 167.

société politique, et Bonald va même jusqu'à dire que « la société est nécessairement société politique ou extérieure avant d'être société religieuse ¹ ». Car on voit dans l'histoire, ajoute-t-il, des chefs et des rois aussitôt que l'on voit des peuples et des cités. L'établissement de ces pouvoirs est-il l'effet de la force ou découle-t-il d'un contrat ? Ni l'un ni l'autre. Il ne fut ni volontaire ni forcé ; il fut *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres en société ; les causes et l'origine en furent toutes naturelles. Sous la pression de diverses circonstances constituant un danger commun, les familles se sont réunies, et au milieu de cette association, « un homme fort en paroles et en actions s'est élevé », qui entraîna la multitude : ainsi se constitua le *pouvoir* ; et les hommes après lui les plus habiles et les plus courageux se joignirent à lui pour l'aider de leurs conseils et agirent sous ses ordres et sous sa direction : telle est l'origine des *ministres du pouvoir* ; le reste servit à l'action du pouvoir et constitua l'ensemble *des sujets* ². Donc l'État n'est qu'une réalité primitive. Cette façon de voir mérite d'être remarquée.

Pour constituer la société non seulement Bonald écarte la volonté individuelle mais il écarte aussi, ainsi que nous venons de le voir, l'individu lui-même, puisque d'après lui, historiquement, les premiers éléments composant la société sont des familles, conception reprise plus tard par Le Play et A. Comte. Donc contractualisme et atomisme

1. On sait que selon l'école de Durkheim les sociétés primitives sont d'un caractère politico-religieux.

2. *Démonstrat. Phil. du Princ. Const. de la Soc.*, chap. vi, *Œuvres*, t. I, p. 47. Selon Bonald cette formation fortuite de la Société politique se confirme chaque jour sous nos yeux dans une foule qu'un accident rassemble ; même dans les jeux des enfants ne voyons-nous pas, dit-il, quelque'un de plus intelligent, de plus hardi ou de plus fort se distinguer des autres et s'imposer ?

politique perdent leur raison d'être de fait et de droit.

Aussi avons-nous dit plus haut que Bonald considérerait la société domestique comme le modèle de toutes les sociétés constituées et surtout de la société politique. La société domestique, c'est-à-dire la famille monogame, se compose, d'après lui, de trois êtres semblables, mais non égaux puisqu'ils ont des fonctions différentes. Ces êtres sont père, mère, enfants, qui représentent respectivement au sein de cette société domestique, pouvoir, ministère, et sujets. Bonald par un symbolisme trinitaire, selon l'expression de Bréhier trouve cette composition et ces distinctions naturelles, irréductibles, non seulement dans la société domestique, mais aussi dans toutes les autres. Voyons comment il transpose sur le terrain politique ce principe.

Si la famille, telle que Bonald se la représente, peut être considérée comme un État en miniature, l'État, à son tour, peut être pris pour une grande famille, parce qu'il est constitué, comme la famille, par trois éléments, dont nous avons vu la formation historique, spontanée. Ces trois éléments, sont ,répétons-le, Pouvoirs, Ministères, Sujets. Ce sont là « trois personnes sociales » inégales, bien distinctes les unes des autres formant l'ensemble d'une hiérarchie, se basant sur l'hérédité. Cette dernière caractéristique est essentielle, car sans elle, il serait impossible d'établir une parallèle entre les deux sociétés domestique et politique. De même que la Nature détermine les fonctions de chacun des membres de la famille, de même l'hérédité en remplaçant en quelque sorte la Nature doit déterminer et fixer une fois pour toutes les fonctions du pouvoir et des ministères au sein d'une société politique.

Voyons rapidement quelles sont les particularités de ces

trois personnes sociales qui constituent la société politique : d'abord le Pouvoir. Celui-ci est *un*. Ses fonctions peuvent être multiples, mais son essence est d'être un et c'est là une unité à la fois morale et physique. Ce principe exclut évidemment le système de séparation des pouvoirs ; selon notre auteur, plusieurs pouvoirs impliqueraient plusieurs sociétés, le pouvoir, qui n'est que « Volonté », « Amour », « Force, » étant l'expression de la volonté générale de conservation d'une société donnée, et cette volonté découlant des lois fondamentales et constitutives de la même société ¹. Il exclut également la souveraineté populaire, car outre les considérations que nous avons vues, c'est une vérité évidente que « là où tous veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il faut qu'un seul domine, ou que tous se détruisent ». Le pouvoir est *indépendant* car un pouvoir dépendant de quelqu'autre n'est plus un pouvoir. Il est *perpétuel*, car la mort ou la suspension du pouvoir serait la fin de la société ; les rois ne meurent pas dans les monarchies héréditaires ². Le pouvoir doit être enfin *absolu*, ce qu'il ne faut pas confondre, dit Bonald, avec le despotisme.

Les ministères, ce sont des intermédiaires entre le pouvoir et les sujets, ce sont des agents : noblesse, magistrats, soldats, fonctionnaires. Si le pouvoir est un, ses agents ou ministres sont plusieurs. Le ministère à son tour doit être indépendant des sujets, mais très dépendant du pouvoir ³. Quant aux sujets, ils sont pour Bonald, dans la même situa-

1. « Un roi dans la société politique constituée sur les lois naturelles, est à la fois pouvoir législatif, exécutif et judiciaire. Donc trois personnes en un seul roi ». *Princ. const. de la Soc.*, chap. v, *Œuv.*, t. I, p. 53, note 1.

2. *Théorie du pouvoir politique*, chap., II, *Œuv.*, t. 1, p. 251.

3. *Princ. const. de la Soc.* chap. VII, *Œuv.* t. I, p. 57 59.

tion que l'enfant dans la société domestique. « Ils n'ont de pouvoir et de fonctions que dans la société domestique, petit État, où ils sont rois, où ils sont ministres¹. » D'après Bonald, un des plus grands préjudices qu'ait causé à l'État et à la famille la Révolution, a été d'inspirer l'ambition des places et des honneurs, la fureur de sortir de leur condition, à une foule d'individus, heureux jusque là dans la vie privée. Néanmoins Bonald reconnaît la dignité et l'importance du rôle que les sujets jouèrent dans l'ancien régime en tant que formant un ordre, le *Tiers Etat*.

Bonald admet deux sortes de sociétés politiques : a) *Constituées* ; b) *Non constituées*. La première est celle qui répond parfaitement aux exigences des rapports nécessaires, et dans laquelle les lois fondamentales de conservation sont respectées. Il dit qu'il ne peut y avoir qu'une forme de société constituée, parce que sur un même objet il ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire. Cette unique forme de société constituée, c'est, pour l'auteur, la monarchie absolue. Quant aux sociétés non constituées, ce sont par contre celles où des éléments constitutifs se trouvent dans des rapports non nécessaires et même contraires à leur nature, et où les mêmes lois fondamentales ne sont pas respectées. Ces dernières sociétés politiques sont ou despotiques, quand la volonté et le pouvoir d'un seul soustraits à toute loi constitutive s'opposent à la force de tous, ou républicaines, quand la volonté et le pouvoir particuliers de plusieurs se trouvent devant la force de tous, cette dernière se divisant bien entendu, en démocratie et aristocratie.

Nous avons dit plus haut que Bonald établissait presque

1. *Princ. const. de la Soc.* chap. ix, t. I, p. 61.

une identité entre la société domestique monogame et la société politique qui est la plus conforme, croyait-il, à la nature de l'homme, à la formation spontanée de la société. Cette société politique était la monarchie héréditaire qui n'est en somme que la société patriarcale agrandie. En effet « dès la plus haute antiquité, écrit Bonald, les rois ont été appelés les pères des peuples ¹. »

Bonald distingue trois espèces de monarchies : royale, despotique, et élective. Ses préférences vont naturellement à la monarchie qu'il appelle royale où les trois personnes qui forment la société sont distinctes et homogènes, où le pouvoir est définitif et indépendant entre les mains du roi, mais du roi en son conseil, où enfin « les trois *ordres* représentent les trois choses qui constituent toute société », tout l'édifice social, lequel est composé de trois sociétés religieuse, politique et domestique. Il n'est guère besoin de faire remarquer combien cette conception était archaïque, et opposée à la nature d'une nouvelle société qui allait se constituer effectivement.

L'aristocratie, c'est selon Bonald, la forme de société politique où, à la place de trois personnes sociales, trois classes, il n'y a que deux personnes sociales, deux classes,

1. Dans cet ordre d'idées Bonald s'appuie sur des arguments étymologiques : « Dans quelques langues modernes ils sont appelés (les rois), Sire, qui en anglais veut dire père, et en Russie on appelle Mère l'Impératrice. » *Princ. const. de la Soc.* chap. vi, t. I, p. 50.

Par ailleurs, Bonald fait appel au même argument pour prouver la parenté des mots Roi et Pouvoir : « Depuis la Moselle, dit-il, jusqu'au Kamtchatka, l'homme revêtu du pouvoir public s'appelle König, King, Chagan, Kien, mots qui ont tous pour racine le verbe können, qui, dans leur langue signifie *pouvoir*, et que ces peuples disent familièrement *l'homme qui peut* comme nous disons, emphatiquement, Potentat. Il n'est pas inutile d'observer que ces langues paraissent n'être que les divers dialectes d'une langue extrêmement ancienne de la haute Asie : *berceau des hommes et des sociétés* ; l'étymologie et la remarque sont de Leibniz. » *Essais analytiques*, chap. III, *Œuvres*, t. I, 985.

à savoir les ministres et les sujets, autrement dit la noblesse et le peuple. *L'aristocratie* se rapproche de la monarchie, mais elle est *acéphale*, ou sans chef ¹. Elle se situe entre la démocratie et la monarchie, puisqu'elle est plus stable que la première et moins que la seconde. Elle est plus exactement, pourrait-on dire, une démocratie de nobles, alors que la démocratie est une aristocratie de bourgeois ².

Quant à la *démocratie*, elle est à l'opposé de la monarchie, c'est-à-dire que la monarchie est le Gouvernement d'un seul alors que la démocratie est celui de tous. Les trois personnes sociales bien distinctes dans la monarchie, sont confondues dans la démocratie. Le peuple y est pouvoir, y est ministres, y est sujets, autrement dit, il n'y a que des citoyens ³. Bonald, prenant comme exemple l'Angleterre, critique en dernier lieu le Gouvernement représentatif où, selon lui, il y a bien trois personnes sociales ; mais leur existence est de droit, car en fait elles sont confondues et même réduites à une seule car le roi, la noblesse y sont pouvoir, de même que les sujets y sont pouvoir par représentation. Tout est en somme pouvoir législatif. Si on reprend la comparaison entre la société domestique et la société politique, on peut regarder le gouvernement représentatif comme une sorte de *polygamie politique*, qui réunit deux sociétés monarchique et populaire, ce qui n'est pas sans faiblesse et sans risques ⁴.

Telles sont, dans leurs traits essentiels, les appréciations de Bonald sur l'État et les différentes formes de Gouver-

1. *Princ. const. de la Soc.*, chap. XIII, *Œuvres*, t. I, p. 75.

2. *Princ. const. de la Soc.*, chap. XIII, p. 75.

3. Selon Bonald la démocratie est le gouvernement des médiocrités et jamais un homme fort ne sera démocrate que par ambition du pouvoir, et pour l'exercer à lui seul. *Ibid.*, p. 72.

4. *Id.*, chap. XIV, *Œuv.*, t. I, p. 76.

nement. Ainsi qu'il ressort des explications précédentes, il est le fervent partisan de la monarchie absolue.

L'État étant fondé d'après Bonald sur une société essentiellement théocratique et militaire et ayant un caractère foncièrement patriarcal, il est aisé de deviner les fonctions qui lui sont assignées. Parmi ses fonctions « l'éducation sociale ou publique » occupe la première place. La société est une réalité qui dépasse l'individu, une force qui le domine; l'État qui la personnifie a dès lors le droit « de faire tourner à son usage toutes les facultés de l'homme »; il doit former pour l'utilité générale son esprit, son cœur et ses sens¹. Tel est l'objet de l'éducation sociale. Ce n'est donc pas l'affaire de la famille; celle-ci n'est chargée que d'élever l'enfant et de le former jusqu'à l'âge de raison; après quoi son intervention devient insuffisante et même dangereuse. L'enfant doit appartenir désormais à la société; c'est la société ou l'État, ce qui revient au même, qui a seul la compétence de l'éduquer et de l'instruire. Il va sans dire que, d'après Bonald, cette tâche est essentiellement de caractère religieux; elle doit être confiée, non pas à un corps laïque, mais exclusivement à un corps religieux². En second lieu, vient la fonction d'administration publique et privée, et dans ce domaine également l'administration religieuse occupe la première place; viennent enfin justice, finances, armée, en somme toutes

1. *Théorie du pouv. const.*, liv. II, chap. III, *Œuv.*, t. I, p. 749.

2. En ce qui concerne l'éducation des femmes, celles-ci appartiendraient, selon Bonald, à la famille plutôt qu'à la société politique. L'instruction publique ne leur est pas nécessaire puisqu'elles sont presque exclusivement chargées de donner aux enfants la première éducation. A cet effet, il est préférable de les envoyer aux maisons d'éducation, les parents n'étant pas encore dignes de remplir ces devoirs. *Théorie du pouv.*, liv. II, chap. XIII; *Œuv.*, t. I, p. 784.

les fonctions classiques de l'État, fonctions sur lesquelles il n'est guère besoin d'insister. Précisons seulement avec H. Michel, que dans la doctrine politique de Bonald, l'État est autorisé à intervenir aussi souvent que possible dans la vie matérielle et morale de la société qui le constitue¹.

*
* * *

Il ressort de ce qui précède que J. de Maistre et de Bonald sont d'accord sur la critique de la pensée du XVIII^e siècle et la Révolution Française. L'individualisme est démenti et par la Raison et par l'Histoire. La société n'est pas l'œuvre de l'homme. Elle est providentielle, elle est un *être*, elle est tout. La Révolution qui a méconnu ces grandes vérités, ne fut qu'une œuvre de destruction, qu'une œuvre « satanique ». Il faut donc tout réorganiser et pour ce faire il faut retourner à la tradition catholique et monarchique. Il faut assurer « l'union de l'État et de l'Autel ». Sur toutes ces considérations nos deux auteurs sont d'accord, mais avec cette différence toutefois, que Maistre est plus ultra-montain que traditionaliste puisqu'il admet l'infailibilité du Pape ainsi que son autorité souveraine.

Du point de vue sociologique, les idées politiques de ces auteurs ne sont guère intéressantes, bien que nous ayons cru indispensable d'en montrer quelques aspects essentiels. D'après la doctrine théocratique le politique et le social ne sont que deux aspects différents d'un édifice imposant. Elle nous présente toutefois cet intérêt d'avoir, dans le domaine des idées, des successeurs en France qui veulent faire, selon l'expression de N. Parodi, du traditionalisme par positivisme. Aussi a-t-elle eu le mérite

1. H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 116.

d'inaugurer avec hardiesse l'ère de réaction contre l'esprit individualiste du XVIII^e siècle. C'est pourquoi il nous était impossible de ne pas la prendre en considération dans son ensemble. La réaction à laquelle nous venons de faire allusion et que nous avons signalée au début, est, en effet, la caractéristique dominante du XIX^e siècle, particulièrement à son début. A ce point de vue, les tendances ultérieures à l'école traditionaliste sont venues lui apporter une entière justification sinon dans le domaine de la pensée politique, du moins dans la conception de la société. En effet nous verrons se transmettre la même conception surtout par l'intermédiaire de Saint-Simon et de son école, par celui aussi de l'école positiviste d'Auguste Comte, pour passer enfin, avec des revirements et des rectifications, à l'école sociologique contemporaine proprement dite. C'est pour cette raison que E. Durkheim n'hésite pas à citer les traditionalistes parmi ses précurseurs¹. Le relativisme, la négation de l'apriorisme juridique et l'atomisme politique, affirmation de la réalité de la société indépendante de toute intervention conventionnelle de la volonté humaine, l'idée de réorganisation, voilà toute une série de pensées qui mérite d'être présente à l'esprit pour nos explications ultérieures; pensées hardies et grosses de conséquences et qui mettront aux prises leurs défenseurs avec ceux qui condamnent leur doctrine en tant que « négation de l'art humain dans l'aménagement de la société politique, négation de l'activité individuelle tournée vers des fins individuelles, négation du droit, considéré comme inhérent à la personne morale² ».

1. *Rev. Bleue*, 1900.

2. H. Michel, *L'idée de l'Etat*, p. 115.

CHAPITRE II

DOCTRINE SOCIALISTE OU « PRÉSYNDICALISTE » ¹ : SAINT-SIMON ²

Dans le chapitre précédent nous avons vu par quelle méthode et dans quel esprit les traditionalistes envisageaient, au sortir de la Révolution, la réorganisation sociale et politique. Ils voulaient, en somme, réintégrer l'homme dans la société dont il a été arbitrairement détaché pour, ensuite, soumettre cette dernière à une autorité théocratique et militaire, meilleure et unique expression, pensaient-ils, de la Providence, laquelle est la source et l'aboutissement du mystère dont s'enveloppent toutes les lois qui régissent le monde, dans le sens large de ce mot. Les traditionalistes avaient bien senti l'impérieuse nécessité de rétablir l'équilibre rompu, de créer une force morale qui dépasse l'homme, et partant, donne à la société une âme capable de la transformer en une réalité régulatrice et bienfaisante. Cette manière de voir était heureuse. Il fallait bien mettre un frein de droit et de fait à l'orgueil de l'homme et de la Raison, et cela pour leur propre bien. Mais, pour atteindre ce but, les traditionalistes avaient mal choisi leur moyen. Il semble que ce choix leur fut imposé, non pas par un esprit positif, mais par un zèle

1. Cette dernière appellation que nous avons adoptée est de M. Maxime Leroy.

2. 1760-1825.

tout religieux et proprement catholique, puisque tout tend chez eux à la défense, à la réhabilitation de ce dogme qui a été par trop dénigré. On peut donc dire, croyons-nous, sans exagération, que ce qui paraissait dans la doctrine traditionaliste comme un moyen, comme un remède, n'était, au fond, que le but.

Quoi qu'il en soit, les théocrates avaient pris une mauvaise direction. C'est précisément Saint-Simon qui nous dénonce ce défaut de l'école traditionaliste. Il lui reconnaît le mérite d'avoir eu une « conception systématique » et d'avoir ainsi contribué à faciliter l'établissement du nouveau système, mais il lui reproche d'avoir pris la « direction rétrograde », c'est-à-dire d'avoir entrepris de prouver que « le seul système qui puisse convenir à l'Europe est celui qui était mis en pratique avant la Réforme de Luther ; c'est-à-dire que le moyen de rétablir en Europe la tranquillité consistait à reconstituer le pouvoir théologique comme pouvoir suprême et à réorganiser la féodalité chez toutes les nations ¹ ». « Cette manière de voir est, dit-il, essentiellement vicieuse » car, « le sens commun répugne directement à l'idée de rétrogradation en civilisation². » En effet, ainsi que nous le verrons dans la suite, selon la loi de progrès observée par Saint-Simon également mais de façon plus objective que par Condorcet, le système théologique ou féodal est propre, à une période déjà passée dans les sociétés européennes, période qui est suivie de deux autres dont la première, transitoire, est métaphysique, et la seconde, la dernière et définitive, est positive ou industrielle. C'est précisément cette conception de la marche de l'évolution historique qui creuse un abîme infranchissable entre la

1. *Catéchisme des industriels*, Œuv., t. VIII, p. 172-173.

2. *Ibid.*, p. 175.

doctrine de Saint-Simon, et celle des traditionalistes. Ces deux doctrines diffèrent encore nettement sur un autre plan : pour Saint-Simon le *social* c'est avant tout *l'économique*, pour les traditionalistes, le social est essentiellement d'ordre politico-religieux. Dans le premier cas, le *politique* est tributaire de l'économique avec toutes les conséquences qui en découlent, à commencer par ce fait que la forme de Gouvernement est indifférente au problème, tandis que dans le deuxième, le politique est d'autant plus prédominant qu'il est consacré, organisé, hiérarchisé par la religion.

Par contre, Saint-Simon est d'accord, dans une certaine mesure, avec les traditionalistes, en ce qui concerne la critique de la Révolution et de la pensée philosophique qui l'ont déterminée. Mais cette critique, Saint-Simon la fait avec un esprit objectif et impartial, comme nous le verrons plus loin. Il est d'accord aussi, nous l'avons remarqué, sur la nécessité d'établir une unité spirituelle exclusive du libéralisme individualiste comme base de toute organisation ; mais cette unité, il croit pouvoir la réaliser d'abord dans le domaine des sciences, pour la transposer ensuite, peut-on dire, dans le domaine social. Abstraction faite de l'acheminement ultérieur de sa doctrine vers un mysticisme, il est incontestable que Saint-Simon s'est laissé guider par le rationalisme du XVIII^e siècle, en le systématisant toutefois, et en lui enlevant tout ce qui était de nature à compromettre l'unité qu'il voulait réaliser, c'est-à-dire en appuyant la réalité sociale sur les données positives de la science. Il concilie donc ainsi, en quelque sorte, et dépasse à la fois le rationalisme du XVIII^e siècle et le traditionalisme en reconnaissant avec un vif sentiment d'objectivité le mérite et les défauts de chacun. C'est sans doute grâce à cette large compréhension que sa

doctrine a pu se montrer féconde. Et c'est aussi grâce à cela que ses vues conservent le privilège d'être une source de solutions proposées aux problèmes actuels économiques et politiques.

SECTION I. — Considérations théoriques.

§ 1. — *Sa méthode.*

Tous les efforts de Saint-Simon tendaient à réorganiser la société, à refaire le « monde renversé ». Il s'ensuit que ses constructions théoriques n'avaient d'autre but que d'être appliquées. A cet égard, la constance de ses préoccupations, à savoir l'unité qui existe entre ses théories proprement abstraites sur les sciences et celles plus concrètes concernant la société et permettant une application immédiate, est chose certaine¹. Ne pose-t-il pas en effet comme un principe primordial « que tout régime social est une application d'un système philosophique et que par conséquent, il est impossible d'instituer un régime nouveau, sans avoir auparavant établi le nouveau système philosophique auquel il doit correspondre² ». Ce principe, Saint-Simon l'obtient

1. H. Michel a soutenu le contraire. Selon lui, Saint-Simon aurait commencé à ne se préoccuper des problèmes sociaux et politiques que quand il avait constaté son impuissance à édifier un système philosophique. M. Charlety, semble se rallier à la même opinion. En effet, « le penseur (Saint-Simon) qui fut d'abord, dit-il, épris de mathématiques au point de chercher la solution du problème social dans la gravitation et de confier l'autorité suprême à un comité de savants, et qui demande ensuite cette solution à l'étude dans le passé et dans le présent des faits sociaux, ce philosophe de la science et de l'histoire devient fondateur de religion ». *Hist. du Saint-Simonisme*, 1896, Paris, p. 20. En revanche, Durkheim voit une parfaite unité entre les vues scientifiques, sociales et politiques de Saint-Simon et n'admet pas que le passage en soit accidentel. *Le Socialisme*, p. 127-128, pub. par M. Mauss. Paris, 1928 ; M. Maxime Leroy aussi est du même avis. Voir *Socialisme des Producteurs*, p. 8.

2. Saint-Simon, *l'Industrie. Œuvr. comp., de Saint-Simon et d'Enfantin.*, t. III, p. 23.

en considérant l'histoire. Celle-ci nous montre combien les idées et les faits sont intimement liés les uns aux autres. Chaque révolution dans le domaine politique et social est précédé d'une révolution dans le domaine de idées, des conceptions. « Copernic renverse l'ancien système du monde... il trouve que la terre n'est point au centre du système solaire, et qu'elle est encore moins au centre du monde... La démonstration de Copernic sape dans sa base tout l'échafaudage scientifique de la religion chrétienne ¹. » Comme suite à cette révolution scientifique, Luther change le système politique de l'Europe ; « il affaiblit le lien politique qui unissait les peuples européens ». Le Pape n'est pas le centre de gravitation du monde chrétien, pas plus que la terre n'est celui de l'Univers. Après Bacon et Galilée nous voyons la Révolution anglaise et le parlementarisme s'établir et après Newton et Locke et les Encyclopédistes, la Révolution française éclater ². Donc, en vue d'une réorganisation sociale et politique, une révolution scientifique s'impose, et « il y aura cette différence entre les travaux du XVIII^e siècle et ceux du XIX^e, que toute la littérature du XVIII^e a tendu à désorganiser, et que toute celle du XIX^e siècle tendra à réorganiser la société ³ ». Un nouveau système d'idées positives capables de servir de bases à « une morale terrestre et non pas céleste », et n'ayant « d'autres motifs que des intérêts palpables, certains et présents » est d'autant plus nécessaire qu'« il n'y a point de société possible sans idées morales communes ⁴ ».

1. *Mémoire sur la science de l'homme*, Œuv. comp., t. XI, p. 191.

2. *Id.*, p. 192-194.

3. *Id.*, p. 195.

4. *L'industrie*, Œuv. compl., t. III, p. 32. Durkheim commente avec sympathie ces idées de Saint-Simon dans lesquelles il voit la preuve de l'unité de vue de l'auteur ; « ainsi conçue, dit-il, la philosophie a donc

Comment faut-il fonder ce système d'idées ? Pour ce faire, Saint-Simon préconise une méthode *apriorique*, non pas que celle-ci soit une méthode positive, qui ne peut être qu'*a posteriori*, mais parce que si l'on veut faire œuvre de systhèse et d'organisation, on a tort de s'occuper exclusivement de nouveaux faits, sans travailler à coordonner d'une manière générale l'immense quantité de ceux qu'on a réunis et constatés¹. D'autre part, le chemin parcouru par l'esprit humain le conduit à cette constatation : l'homme a passé de la croyance à plusieurs causes visibles (idolâtrie) à la croyance à plusieurs causes invisibles et animées (polithéisme), et puis à celle d'une seule cause invisible et animée (déisme). Cette troisième période fut suivie de celle où la croyance à une seule cause invisible et animée a fait place à la conception de plusieurs lois régissant les diverses classes de phénomènes. Mais l'homme s'élèvera à la croyance d'une seule et unique loi régissant l'univers. L'organisation du système général de nos connaissances sera basée sur la croyance en une seule loi immuable régissant l'univers. Tous les systèmes d'application, tels que les systèmes de religion, de politique, de morale, de législation civile, seront mis en accord avec le système de nos connaissances². Ce progrès a eu comme corollaire une autre évolution : les connaissances humaines

une fonction éminemment sociale..., elle apparaît ainsi comme une branche de la sociologie ». *Le socialisme*, p. 132. Mais Durkheim critique tant du point de vue de la psychologie individuelle que du point de vue social, cette conception utilitaire égoïste de la morale défendue par Saint-Simon, en reconnaissant toutefois l'évolution qui s'est produite chez notre penseur, l'évolution qui consiste à introduire l'élément de « charité » dans cette morale religieuse, et plus tard à se transformer en une morale mystique et religieuse.

1. *Mémoire sur la science de l'homme*, t. XI, p. 299.

2. *Id.*, p. 43, 173.

se sont transformées. Toutes les sciences ont commencé par être *conjecturales*, puis elles sont devenues *mi-conjecturales* et *mi-positives* pour être enfin *positives*¹. La philosophie dont les faits élémentaires sont les faits généraux des sciences particulières n'échappera point à cette évolution².

§ 2. — *La société en général.*

L'unité de système, la positivité des sciences, voilà deux acquisitions de l'esprit humain, l'aboutissement inévitable de ses progrès. Armé de ces deux principes, Saint-Simon bat en brèche la forteresse dans laquelle l'homme s'était retranché, se réclamant tour à tour de la théologie et de la métaphysique, alors qu'il n'est, par rapport à l'Univers, qu'« une montre enfermée dans une grande horloge dont elle reçoit le mouvement ». Il n'y a pas deux ordres de choses, dit Saint-Simon, il n'y en a qu'un, c'est l'ordre physique³. Par conséquent, la science de l'homme est soumise au déterminisme universel ; elle est donc positive et doit être traitée par la méthode d'observation employée par les autres branches de la physique⁴. Une fois cet obstacle franchi, il est aisé de deviner sous quel aspect va se présenter la société et sa science. La société ne sera pas davantage privilégiée car « on cessera d'envisager l'Univers comme un composé de deux natures distinctes, à savoir la nature morale et la nature physique⁵ ». L'individu et la société sont du même ordre physique. Ils

1. Cette loi des trois états qui est ainsi révélée par Saint-Simon a déjà été entrevue par Turgot et sera reprise et systématisée par Comte.

2. *Mémoire sur la science de l'homme*, Œuv., t. XI, p. 25 et suiv.

3. *Œuvres choisies*, t. I, p. 175, Bruxelles, 1859-1861, in-16.

4. *Mémoire sur la science de l'homme*, Œuv., t. XI, p. 187.

5. *Id.*, p. 272.

relèvent tous deux d'une même science : la *physiologie*, celle-ci n'étant pas seulement la science de l'organisme individuel. Elle étudie également, sous le nom de physiologie générale ou sociale, la société quand « elle plane au-dessus des individus qui ne sont pour elle que des organes du corps social dont elle doit étudier les fonctions organiques, comme la physiologie spéciale étudie celle des individus ». La société n'est point une simple agglomération d'êtres vivants dont les actions indépendantes de tout but final, n'auraient d'autre cause que l'arbitraire des volontés individuelles ni d'autres résultats que des accidents éphémères ou sans importance. Elle est, au contraire, une véritable machine organisée dont toutes les parties contribuent d'une manière différente à la marche de l'ensemble. La réunion des hommes constitue un véritable être, dont l'existence est plus ou moins vigoureuse ou chancelante suivant que ses organes s'acquittent plus ou moins régulièrement des fonctions qui leur sont confiées ¹. L'homme est instinctivement sociable. Mais, « il y a loin encore, dit Saint-Simon, de cet instinct de sociabilité à l'association, à la société : la société, c'est la ligue. Lorsque l'homme se rapproche d'un autre homme par instinct, il est passif, il obéit ; lorsque l'homme se ligue avec un autre homme, il est actif, il veut ; il n' y a point de société sans objet... Des hommes se trouvent rapprochés par hasard, ils ne sont point associés, ils ne forment point une société ; un intérêt commun se produit et la société est formée ² ». Cet intérêt, Saint-Simon le prend au sens large. C'est un danger qui menace, un besoin qui se fait sentir, une pression qui s'exerce. Pour qu'une société se constitue réellement il

1. *Physiologie sociale*, Œuv., t. X, p. 176.

2. *Industrie*. Œuv., t. II, p. 20-21.

faut donc qu'un lien social durable existe, qu'une conscience collective se forme .

Comme on le voit, selon Saint-Simon, la société n'est pas la somme des individus qui la composent; elle n'est aucunement réductible à l'individu. Elle constitue un organisme tout particulier, elle est en somme un *être sui generis*.

Saint-Simon n'étudie pas les sociétés du point de vue statique, en se plaçant à un moment fixe et déterminé de leur évolution. Reprenant l'entreprise de Condorcet, mais en la rajustant, ainsi que nous le verrons, il étudie les sociétés en poursuivant les différentes étapes qu'elles ont parcourues, et s'efforce ainsi de dégager les lois générales de l'évolution sociale et politique de la civilisation européenne.

Cette étude de la dynamique sociale est d'ailleurs tout à fait conforme à l'esprit de la première moitié du XIX^e siècle où tous les penseurs sont à la recherche, en quelque sorte, d'une panacée qui ne peut être obtenue qu'en découvrant la loi générale, unique, et positive de la civilisation. Dès lors, on voit quelle importance acquiert l'histoire — c'est de l'histoire universelle qu'il s'agit — dans cette conception. D'un côté, observation des faits, de l'autre étude de l'histoire, telles sont les méthodes de cette nouvelle science qui s'appelle la « physiologie sociale », ou la sociologie, comme Comte l'appellera plus tard, et dont la politique, qui est « la science de l'organisation des sociétés », constitue la branche la plus importante. Il est inutile d'ajouter que cette science sera soumise à la même méthode, c'est-à-dire qu'elle cessera d'être conjecturale pour devenir positive.

SECTION II. — Réalisations pratiques.

Toute cette construction d'ordre théorique que nous venons de décrire, avait pour but, répétons-le, de servir de soubassement à un édifice social et politique que Saint-Simon avait entrepris de bâtir.

§ 1. — *Évolution sociale et politique jusqu'à la Révolution.*

Avant d'entrer dans le détail, jetons avec notre auteur un coup d'œil en arrière, car l'évolution historique est d'après Saint-Simon l'œuvre d'une loi immuable qui exclut toute idée d'accidentel et de fortuit et nous permet de prévoir l'avenir en étudiant le passé.

La nouvelle organisation que Saint-Simon projette, se présente comme une conception absolument neuve, hors de tout rapport avec ce qui a existé,... alors qu'en réalité elle n'est, comme Saint-Simon le dit lui-même, que la conséquence la plus directe et la plus nécessaire de tous les progrès de la civilisation, particulièrement depuis le ^x^e siècle. On ne crée point un système d'organisation sociale, on aperçoit le nouvel enchaînement d'idées et d'intérêts qui s'est formé, et on le montre, voilà tout. « Un système social est un fait, ou il n'est rien ¹. »

Selon Saint-Simon, l'ancien système politique et social auquel il veut mettre fin, a pris naissance au moyen âge. Deux éléments de nature très différente ont concouru à sa formation ; il a été dès son origine et pendant toute sa durée un composé du système papal ou théocratique et du système

1. *L'Organisateur. Œuv.*, t. IV, p. 179.

féodal ou militaire, le premier représentant le pouvoir spirituel, le second le pouvoir temporel. La constitution définitive de ces deux pouvoirs a eu lieu aux ^{XI^e} et ^{XII^e} siècles. L'établissement du pouvoir temporel, qui était de caractère national était la conséquence du renversement de la puissance romaine ; celui du pouvoir spirituel, comme pouvoir européen, avait été préparé par le renversement du polythéisme en Europe... A l'époque où la guerre était et devait être regardée comme le premier moyen de prospérité pour les nations, dit Saint-Simon, il était naturel que la direction des affaires temporelles de la société fût entre les mains d'un pouvoir militaire. De même, à l'époque où toutes les connaissances particulières étaient essentiellement conjecturales et métaphysiques, il était naturel que la direction de la société, quant à ses affaires spirituelles, fût entre les mains d'un pouvoir théologique ¹. Mais quand ce système théologico-militaire atteignait son développement intégral, le germe de sa destruction commençait déjà à naître, et les éléments du nouveau système qui devait le remplacer venaient de paraître. Saint-Simon voit à l'origine de cette transformation, d'une part, *l'affranchissement des communes*, et de l'autre, *l'introduction des sciences positives en Europe* par les Arabes ².

Ainsi « une capacité temporelle positive, c'est-à-dire la capacité *industrielle*, prit naissance à côté du pouvoir temporel parvenu à son entier développement (car la tête de la société, sa direction en général, continuait à demeurer en possession des militaires, des nobles) ; et une autre capacité spirituelle, positive, c'est-à-dire *la capacité scientifique* s'éleva derrière le pouvoir spirituel ». C'était là le

1. *Id.*, p. 37, 80-03.

2. *Id.*, p. 81.

remplacement de l'obéissance passive à une force arbitraire par le respect réfléchi dû aux capacités reconnues, et celui de la croyance aveugle par la raison. Cette grande transformation, Luther et ses coréformateurs l'ont hâtée politiquement et moralement, en renversant l'autorité pontificale comme pouvoir européen, et en fondant le droit d'examen. Ce double changement s'est opéré, selon Saint-Simon, d'une manière tout aussi complète dans les pays restés catholiques, et surtout en France, que dans ceux qui ont embrassé le protestantisme, cependant avec cette différence, ajoute-t-il, que « dans les pays qui sont restés catholiques, le pouvoir spirituel¹ sentant bien qu'il était détruit, comme puissance distincte indépendante, s'est mis en général aux ordres et au service du pouvoir royal, en lui offrant l'appui de ces mêmes doctrines par lesquelles il l'avait autrefois dominé ». Mais cette coalition, tout en ayant servi à prolonger au delà de son terme naturel la durée de l'influence politique du clergé, avait eu, pour la royauté, l'inconvénient de lier son sort à celui de doctrines qui perdaient leur crédit².

Quant à l'attaque dirigée contre le pouvoir temporel après la Réforme, elle s'est exercée, d'après Saint-Simon, par l'intermédiaire des Communes, aussi bien en France qu'en Angleterre ; mais alors que « chez les Anglais, c'est la féodalité qui s'est liée avec les Communes contre l'autorité royale, en France, c'est la royauté qui s'est mise à

1. La division de la société et de tout ce qui la concerne en temporel et en spirituel n'existe pas chez les Romains. Cette division est un signe de perfectionnement réalisé par les modernes dans l'organisation sociale, ce qui a rendu possible de faire de la politique une science, en permettant de distinguer la théorie de la pratique. Seulement, cette division dans le nouveau système n'est plus entre deux pouvoirs, mais deux capacités. Saint-Simon, *L'Organisateur*, p. 85 en note.

2. *L'Organisateur*, p. 90-91.

leur tête contre la puissance féodale¹ ». Saint-Simon insiste particulièrement sur le rôle joué par les Communes et s'élève contre l'erreur qui consisterait à considérer ces luttes du XVI^e et du XVII^e siècle comme la querelle des rois contre les papes, et des autorités royale et féodale l'une contre l'autre, où les Communes ne seraient que des instruments employés par les différents pouvoirs. En réalité ce n'était point d'après Saint-Simon, les Communes qui étaient des instruments entre les mains des anciens pouvoirs, ce sont bien plutôt ces pouvoirs eux-mêmes qui devraient être envisagés comme ayant servi d'instruments aux Communes bien que d'ailleurs ils fussent mus par une impulsion qui leur était propre. De fait, ce sont les Communes qui attaquèrent l'ancien système ; cette attaque eut lieu par elles et pour elles². Évidemment, trop faibles à l'origine de leur existence politique, les Communes furent forcées, pour lutter contre l'ancien système, de se rallier à des chefs du camp ennemi. C'était « leur manière ».

Pendant le XVIII^e siècle, l'attaque livrée contre le pouvoir spirituel n'a cessé de devenir encore plus violente et plus efficace. Quant au pouvoir temporel, pour ne parler que de la France, « la féodalité après avoir perdu toute sa puissance politique, perdit enfin toute sa considération civile, et la royauté, parvenue sous Louis XIV à la possession pleine et entière du pouvoir temporel au moyen de l'appui que les Communes lui avaient prêté, cessa de com-

1. *L'Organisateur*, p. 90-91.

2. *Id.*, p. 96. Saint-Simon fait remarquer par ailleurs l'importance du rôle joué dans cette évolution politique et sociale par le progrès des sciences d'observation, par la découverte de l'Amérique et celle de l'imprimerie et enfin celles faites par Copernic et Galilée. C'est surtout grâce, à cette dernière qu'a disparu l'anthropocentrisme, sur lequel était fondé tout le système théologique.

biner avec elles, ce qui fut une grande faute de sa part¹ ».

Ensuite, sa position s'aggrava par le fait même qu'elle s'appuyait sur la noblesse, puissance dont le sort était irrévocablement fixé « dans le décret de l'esprit humain ». Enfin les philosophes ne lui épargnèrent pas non plus la critique qu'ils adressaient au pouvoir spirituel. Ainsi le XVIII^e siècle porta-t-il la critique des deux pouvoirs jusqu'à ses dernières limites, et il acheva la ruine de l'ancien système dans ses éléments et dans son ensemble. Préparée, ou, pour mieux dire, nécessitée invinciblement par cet état de choses, la Révolution Française éclata².

§ 2. — *La Révolution et sa faillite.*

Saint-Simon considère la Révolution comme le dénouement fatal de l'évolution que nous venons de décrire ; elle était donc nécessaire, mais elle ne fut pas complète. Puisqu'elle avait pour cause fondamentale le changement des forces qui s'était opéré pour le pouvoir temporel aussi bien que pour le spirituel, le seul moyen de la diriger convenablement était de mettre en activité politique directe les forces qui étaient devenues prépondérantes. D'après Saint-Simon, pourtant tel ne fut pas le cas. La Révolution n'a pas continué le chemin que l'histoire lui montrait. Elle fut plutôt destructrice, déclare notre auteur, autrement dit, elle fut *critique*, et non pas *organique*³. Elle a

1. *Ibid.*, p. 103.

2. *L'Organisateur*, p. 105.

3. Nous savons que l'école traditionaliste considère la Révolution comme telle, mais pour elle la Révolution n'était qu'une monstruosité, qu'une anomalie, alors que pour Saint-Simon elle n'est qu'une phase transitoire mais nécessaire d'une longue évolution historique. Comme dit Durkheim, Saint-Simon ne reproche pas à la Révolution « d'avoir été, mais de n'avoir pas été tout ce qu'elle aurait pu être, surtout tout ce qu'il était nécessaire qu'elle fut ». Saint-Simon se sépare aussi de Con-

renié, attaqué toutes les institutions et les idées et les croyances, « alors que la société ne vit point d'idées négatives, mais d'idées positives ». Les philosophes, plus hardis que sages, portèrent des coups prématurés aux « idées générales » d'alors. Certes, ces idées générales étaient déjà vieilles et appelées à disparaître, mais « il ne suffit pas de détruire le mensonge, il faut à la pensée de l'homme un point d'appui ; si vous ne lui faites pas accepter la vérité vous ne lui ôtez point son erreur, ou bien alors vous le livrez aux égarements du désespoir : c'est là ce que la Révolution a fait... A défaut d'idées communes on se rallia à des sentiments généraux ¹ ». Liberté, égalité, ce sont là des idées vagues et illimitées, des sentiments dissolvants. « Si les Français ont proclamé les droits de l'homme, dit Saint-Simon, la cause en est que les esprits, depuis longtemps, étaient déshabitués des droits des citoyens ; c'est que, ne pouvant redemander un bien qu'ils ne connaissaient plus, ils se sont livrés aux désirs vagues, indéfinis d'un bien imaginaire ; c'est que, ignorants en politique, ils en ont appelé à la nature... que les limites des champs disparaissent tout à coup il n'y aura plus de propriétés ; chacun voudra tout envahir... On a voulu trop et avec trop d'ardeur pour vouloir avec méthode et avec précision ; l'amour de la liberté se convertit peu à peu en haine du pouvoir. Ce fut, il est vrai, le pouvoir qui succomba, mais la liberté ne se fonda point, on avait oublié la base : la base de la liberté, c'est l'industrie... si cette

dorcet en ce qui concerne l'appréciation du moyen âge et de la Révolution. Il pense contrairement à Condorcet, que le système théologique ne saurait être condamné, comme l'a fait ce dernier, pas plus que la Révolution ne saurait être considérée comme une fin en soi, puisqu'elle n'était qu'une période transitoire d'une même évolution historique.

1. *L'Industrie*, Œuv., t. II, p. 206-207.

vérité, si ancienne dans les faits, se fût trouvée dans les esprits, au lieu de tous les songes menteurs de l'antiquité, jamais nous n'aurions entendu proclamer cette bêtise sanguinaire : l'égalité ou la mort ¹. »

Dans la tâche qu'elle a entreprise, pourquoi la Révolution n'est-elle pas allée jusqu'au bout ? Pourquoi s'est-elle contentée de détruire le pouvoir, théologique et militaire, et de faire disparaître l'unité sociale, alors qu'elle eût dû en construire une autre sur des bases nouvelles, sur les Communes, le Tiers État d'une part et sur la compétence des savants de l'autre, puisque la transformation des institutions s'opérait inexorablement dans ce sens ? Saint-Simon nous explique ce caractère « bâtard » de la Révolution, ce manquement, avec un sens aigu de l'histoire. « Il est, dit-il,

1. *Id.*, p. 158, 210-311. Selon Saint-Simon, le but de la constitution de la société ne saurait être politique. Il vise par là la théorie contractuelle de l'origine des sociétés. D'ailleurs, dit-il, en aucun cas, le maintien des libertés individuelles ne peut être le but du contrat social. La liberté est essentiellement une conséquence de la civilisation, progressive comme elle, mais elle ne pouvait être le but, elle est un moyen, elle n'a qu'une valeur relative à la fonction sociale que chaque individu remplit. Elle consiste à développer sans entraves une capacité temporelle et spirituelle utile à l'association. Sa prétendue valeur individuelle et métaphysique est d'autant plus mal fondée que la division du travail augmentant proportionnellement aux progrès de la civilisation, il en résulte de toute nécessité que les hommes dépendent moins les uns des autres individuellement que chacun d'eux dépend de l'ensemble. Sous ce rapport, « la liberté serait contraire au développement de la civilisation et de l'organisation d'un système bien donné, qui exige que les parties soient fortement liées à l'ensemble et dans sa direction ». Bref, la liberté est relative parce qu'elle est sociale. Quant à la liberté politique, elle peut être encore moins considérée comme un but, un droit naturel, car dans une société organisée où la division du travail est la base, et la capacité est la loi, il est inadmissible de conférer ce droit, sans conditions déterminées à tous les citoyens, aussi bien en théorie qu'en pratique. Peut-on soutenir, sans se couvrir de ridicule, que la science politique est innée chez tous les citoyens ? « Pourquoi ne proclame-t-on pas que les Français qui paient 1.000 francs de contributions directes sont aptes à faire des découvertes en chimie tandis qu'on établit au fond un principe absolument pareil pour la politique ? Voir *Industrie*, p. 15-17 en note.

dans la nature de l'homme de ne pouvoir passer sans intermédiaire d'une doctrine quelconque à une autre. Cette loi s'applique bien plus impérieusement encore aux différents systèmes politiques par lesquels la marche naturelle de la civilisation oblige l'espèce humaine à passer ¹. »

Il était donc dans la nature des chose qu'avant l'établissement effectif du nouveau pouvoir, un système social provisoire s'instituât afin d'en rendre la réalisation possible et le fonctionnement régulier. C'est ainsi que pour passer du principe militaire au principe industriel, un principe intermédiaire a dû se former, qui, en reconnaissant la suprématie du pouvoir militaire assujettit cependant l'action de la force à des limitations et à des règles puisées dans le nouveau principe. De même, pour passer du pouvoir théologique, fondé sur la révélation au pouvoir scientifique fondé à la démonstration un pouvoir moyen a dû s'établir qui, admettant la supériorité de certaines croyances religieuses, fit accorder le droit d'examen sur tous les articles secondaires ². Ces deux classes intermédiaires ont été d'après Saint-Simon, pour le temporel celle des *Légistes*, et pour le spirituel celle des *métaphysiciens*. Les légistes, qui n'étaient à l'origine que des agents des militaires, déclare Saint-Simon, et les métaphysiciens qui étaient sortis du sein de la théologie et appelés à la formation du nouveau système politique, « n'ont pu que continuer à suivre leurs habitudes constantes et ils se sont occupés uniquement d'établir un système très étendu de garanties pour les *gouvernés*, et de barrières, contre les *gouvernants*, sans s'apercevoir que les forces contre lesquelles ils voulaient encore se précautionner étaient presque

1. *Système industriel*, Œuv., t. V. p. 79.

2. *Système industriel*, p. 80.

éteintes. Quand ils ont voulu aller plus loin, ils se sont jetés dans la question absolue du meilleur gouvernement imaginable ; et toujours dirigés par les mêmes habitudes, ils l'ont traité comme une question de jurisprudence et de métaphysique. Car, en effet, la théorie des Droits de l'Homme, qui a été la base de tous leurs travaux en politique générale, n'est autre chose qu'une application de la haute métaphysique à la haute jurisprudence ¹ ».

Il ressort de tout ce qui précède que la décadence des anciens systèmes était certaine et la naissance de nouveaux facteurs sociaux ne faisait aucun doute. Pour qu'une société puisse vivre, il faut en effet qu'elle soit assise sur des institutions qui puissent cristalliser ses idéaux. Il va de soi que lorsque les vieilles institutions commencent, par la force des choses, à *se figer*, les nouvelles, qui germent en vérité d'une façon latente, apparaissent et finissent par remplacer les précédentes. Il faut donc se conformer à la marche des événements ; il est impossible d'agir autrement

1. *Id.*, p. 83. Ainsi qu'il ressort des explications ci-dessus, Saint-Simon divise en trois périodes l'histoire sociale et politique de la civilisation européenne. Sans les distinguer nettement, puisqu'elles s'interpénètrent et que chacune laisse des survivances à celle qui la suit, il les présente néanmoins sous un ordre chronologique régulier, en prenant pour point de départ surtout le *x^{ix}^e* siècle. La première période, qui s'étend jusqu'au *xvi^e* siècle, est proprement théologique et féodale ; la deuxième, qui débute théoriquement au *xvi^e* siècle et aboutit à la Révolution, est métaphysique et juridique. Quant à la troisième, qui puise ses sources dans l'affranchissement des Communes et l'introduction des sciences positives en Europe, et qui doit commencer infailliblement, c'est la période positive. Saint-Simon qualifie de critique la seconde période, et d'organique la première et la troisième. Comme on le voit, selon Saint-Simon chaque époque a son type représentatif, tels que le féodal ou militaire, le théologien ou métaphysicien, producteur ou savants. Saint-Simon a isolé, ainsi que M. Maxime Leroy le fait remarquer (*Socialisme des Producteurs*, p. 39), dans chaque temps une période, dans chaque période des types, comme Durkheim isolera plus tard divers éléments recueillis dans tous les temps et sous toutes les latitudes, pour arriver à décrire les unités sociales élémentaires.

parce que les lois constitutives d'une société dominent tout. Les hommes ne sont pour elles que des instruments. Elles nous dépassent. En précisant ces idées de Saint-Simon, nous pourrions ajouter que le mérite de celui ou de ceux qui conduisent une société, est d'avoir saisi ces grandes lois fondamentales qui échappent à la compréhension du vulgaire, de la masse, d'avoir agi efficacement sur les effets secondaires, de diriger, de faciliter ainsi les aspirations pour ainsi dire subconscientes d'une société donnée. Ce qui distingue les grands meneurs d'hommes de la masse, c'est que les premiers obéissent à la loi de la société en connaissance de cause, en se rendant compte de la marche qu'elle prescrit, en la prévoyant, en facilitant même son action, alors que la seconde est poussée aveuglément par la même loi et guidée d'autre part par ceux qui saisissent, grâce à une sorte d'intuition, puis-je dire, ses véritables aspirations ¹.

Mais revenons à notre sujet : Comme nous l'avons vu, la Révolution fut en somme le point culminant d'une longue période critique, c'est-à-dire qu'elle a contribué à ébranler l'ancien système ; mais n'ayant pu en construire un nouveau, elle a revêtu exclusivement le caractère d'une époque de transition ; rappelons qu'une fois de plus la grande évolution décrite par Saint-Simon a pour origine deux nouveaux facteurs, l'un temporel, l'autre spirituel, à savoir d'une part l'affranchissement des communes, de l'autre la naissance des sciences politiques. Saint-Simon nous explique comment et pourquoi ces deux

1. Selon Saint-Simon, dans l'Histoire de l'esprit humain, les grands hommes qui ont été appelés par la marche générale des hommes à faire le résumé important, ont toujours eu, aux yeux des contemporains et même de la postérité, le caractère créateur, ainsi par exemple Luther a fait le résumé de Jean Husse, de Wicleff, etc., voir *Organ.*, p. 178.

facteurs devaient finalement l'emporter. A cela il voit deux raisons : en premier lieu dit-il, ces deux facteurs étaient antagonistes de deux anciens pouvoirs militaires et théologiques et ils devaient par conséquent s'exclure ; en second lieu, ce fut grâce à la manière dont, pour employer le mot de l'auteur, ces deux *capacités industrielles* et scientifiques s'étaient établies. Elles s'étaient formées en dehors de l'ancien système et représentaient des classes distinctes et indépendantes ; par là même elles cessaient d'être des instruments pour devenir des forces indépendantes. D'ailleurs elles ne pouvaient ne pas cesser d'être instruments pour l'ancien système sans devenir ses ennemies : *qui non est pro me, contra me est* ¹.

§ 3. — *L'évolution sociale et politique : son achèvement.*

Avant d'expliquer le fondement et les caractéristiques de cette nouvelle ère positive et industrielle, voyons rapidement ce que Saint-Simon entend par *industrie*. Notre auteur dit quelque part que « toute institution pour être vraiment bonne doit être, premièrement, utile à la société, c'est-à-dire doit lui procurer des avantages politiques ; en second lieu, elle doit être en harmonie avec l'état présent de la société ». *Des avantages positifs*, ces mots doivent retenir l'attention, car d'après Saint-Simon, la trame de la société est faite d'*intérêts matériels* immédiats. Les individus

1. *L'Organisateur*, Œuv., t. IV, p. 114-115. Nous avons vu que Saint-Simon considérait la division du travail comme un signe de progrès. Il nous fait remarquer en effet que dans les sociétés non évoluées, non arrivées au stade positif, la différenciation des fonctions qui est à la base de la division, n'existe véritablement pas. Il nous cite comme exemple la Russie d'alors où le pouvoir féodal et la capacité industrielle n'étaient pas séparés, la dernière servant d'instrument entre les mains de la classe dirigeante, ainsi qu'en Chine, où la science et la théologie étaient confondues. Nous pouvons ajouter à ces exemples l'ancien Empire ottoman théocratique.

qui composent une société tendent et doivent tendre à satisfaire leurs intérêts. Cette conception utilitaire d'apparence égoïste ne l'est pas en réalité, puisque la satisfaction de chaque intérêt particulier présuppose celle de la société. Il y a corrélation, interdépendance entre les deux ordres d'intérêts. D'ailleurs le nouveau principe de justice sociale qui se formule ainsi : « à chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres » implique une réglementation en conséquence. La satisfaction de ces intérêts, autrement dit « l'entreprise individuelle qui a pour objet de procurer à chaque membre de la société, en proportion de sa mise, le plus d'aisance et de bien-être possible ¹, n'est réalisable selon Saint-Simon, que par la *production*. Être utile à la société, c'est produire, c'est être « abeille » et non pas « frelon ». Il faut donc entendre par industrie toute production utile à la société. Produire étant incompatible avec être oisif, l'industrie équivaldrait d'après Saint-Simon, croyons-nous, au travail, au sens le plus large du terme. Chez Saint-Simon, cette conception de l'industrie, s'est, pour ainsi dire, lentement socialisée, sans aller toutefois jusqu'à opposer les prolétaires aux bourgeois. En effet dans le deuxième cahier de l'*Industrie* (daté de 1817), il disait ceci : le corps industriel se compose de deux grandes familles : celle des savants ou des industriels de théorie, et celle des producteurs immédiats ou des savants d'application ² ; il introduisait aussi dans ce corps les artistes, alors que, dans le premier cahier du *Catéchisme des Industriels* (daté de 1822), il nous donne de l'industriel une définition qui ne comprend ni les artistes ni les savants.

L'Industriel serait celui qui travaille à produire ou à

1. *Industrie*, Œuv., t. III, p. 153.

2. *Id.*, Œuv., t. III, p. 60.

mettre à la portée de la société des moyens matériels de satisfaire les besoins physiques¹. Quoi qu'il en soit, la distinction adoptée par Saint-Simon, ne repose pas sur la propriété même, mais sur la façon dont celle-ci est utilisée, sur le fait qu'elle remplisse une fonction sociale ou non, puisque les capitalistes font en effet partie de ce corps industriel alors que les rentiers en sont exclus.

Or, pour parfaire l'œuvre inachevée de la Révolution, la société doit être fondée sur deux bases : temporelle et spirituelle. Ce sont des savants qui constitueront désormais la base spirituelle de la société. Quant à la base temporelle, elle sera constituée précisément par des industriels, par la classe qui se compose, comme nous venons de le voir, des hommes les plus pauvres mais aussi de tous les chefs des travaux industriels, c'est-à-dire de tous les entrepreneurs de culture, de tous les manufacturiers, de tous les négociants et de tous les banquiers, bref de tous ceux qui sont d'après Saint-Simon, les véritables chefs du peuple, qui possèdent le plus grand pouvoir réel, qui sont investis de la capacité la plus positive et dont l'utilité est la plus directe². Selon Saint-Simon le véritable parti national, c'est la classe industrielle ; il va même jusqu'à qualifier d'anti-nationales les classes qui sont formées par les nobles, les prêtres, non favorables à l'établissement du nouveau régime, les propriétaires d'immeubles vivant noblement, les juristes défenseurs d'anciens systèmes périmés, enfin par tous ceux qui mènent une vie de parasites ou favorisent le parasitisme³. Il est juste et naturel que ces « frelons »

1. *Catéchisme des industriels*, Œuv., t. VIII, p. 3.

2. *Système industriel*, Œuv., t. VII, p. 72.

3. Saint-Simon distingue trois classes sociales : les nobles (descendants des Francs), les industriels, les bourgeois. Cette dernière classe intermé-

ne gouvernent plus les « abeilles », que la classe qui contient la grande majorité de la nation et qui acquiert une place si importante en raison de la transformation économique prenne la direction de la société.

Pour réaliser ce changement, quel est le moyen préconisé par Saint-Simon ? Est-il partisan de la *violence* ? Non point, car il sait que les révolutions frappent surtout les classes productrices, « tout emploi de la force est un mal pour l'industrie, dit-il, et c'est sur l'industrie que pèse le plus le désordre populaire, parce que les propriétés industrielles sont, de toutes les propriétés, les plus faciles à détruire. » Il est donc partisan des moyens *légaux* ¹.

Comme M. M. Leroy le fait remarquer ², comme nous-même nous l'avons souligné plus haut, les théocrates (ainsi que l'École libérale économique et politique avec

diare comporte trois sous-divisions : légistes, petits propriétaires de terrains, autrement dit nobles au petit pied, ceux qui occupent dans l'armée des rangs subalternes, les premiers rangs appartenant aux nobles. Les bourgeois qui sont des descendants des Gaulois, ont joué ordinairement le rôle de producteurs de peuple contre les prétentions et les privilèges des descendants des Francs. C'est cette classe intermédiaire qui a déterminé en 1789 la masse du peuple à s'insurger contre les nobles, mais elle est devenue à son tour la première classe ; elle reconstitua la féodalité à son profit. Saint-Simon ne veut pas que dans la Société il n'existe qu'une seule classe industrielle, il veut seulement que celle-ci prenne la direction, que les autres lui soient subordonnées. *Catéchisme des indust. Œuv.*, t. VIII, p. 35-40.

1. D'après Durkheim il serait difficile de qualifier de socialiste Saint-Simon si on considère la violence comme un moyen préconisé par toute doctrine révolutionnaire mais cependant Saint-Simon est, d'après lui, nécessairement un révolutionnaire parce qu'il est intégral, il veut effacer le passé et édifier l'avenir, ce qui est d'ailleurs la caractéristique du socialisme. Durkheim prétend que Saint-Simon tombe ainsi dans une contradiction car il rompt la continuité historique qu'il a pourtant défendue. (*Le Socialisme*, p. 190). D'après nous, il n'y a pas de contradictions chez Saint-Simon puisque le changement intégral qu'il préconise n'est que l'aboutissement d'une évolution historique. Ce qu'il peut voir disparaître n'est au fond que *les survivances*. C'est seulement dans cette mesure qu'il est révolutionnaire, si l'on peut dire.

2. *Socialisme des producteurs*, p. 67-68.

J.-B. Say et Benjamin Constant dont l'examen n'entre pas dans le cadre de notre étude) élevaient des barrières entre le domaine de la politique et celui de la production et attendaient le salut uniquement de la restauration d'un imposant édifice politique. Saint-Simon non seulement « a brisé les barrières et réuni les deux domaines », mais a voulu, le premier, tout construire sur des bases économiques. La politique n'est pour lui que « la science de la production ». La politique, en effet, appelée à cesser d'être un art pour devenir une science positive, ne pourrait être fondée que sur les faits ; or les faits éminemment sociaux étant, dans l'état actuel des choses, économiques, la politique devient *ipso facto* la science de la production. Elle n'est plus dans le vague des conjectures, elle n'est plus livrée aux caprices des circonstances ; son sort n'est plus attaché à celui d'un pouvoir, d'une forme, d'un préjugé ; son terrain est connu, elle a désormais un principe ¹. Quel est ce principe ? Il consiste d'après Saint-Simon, dans cette vérité que « la production des choses utiles est le seul but raisonnable que les sociétés politiques puissent se proposer ». Une société peut donc être considérée comme un grand *atelier*, ayant pour but d'agir sur la nature pour la modifier autant que possible de la manière la plus avantageuse à l'espèce humaine, de ne tendre à exercer d'action sur les hommes que pour les déterminer à concourir à cette action générale sur les choses, ce qui était inconnu dans l'ancien système où l'objet de l'action était seulement l'homme, où le peuple était « enrégimenté » par rapport à ses chefs, alors que dans le nouveau il est « combiné » avec eux ; le « commandement » doit céder, dans la nouvelle société,

1. *L'Industrie. Œuv.*, t. II, p. 189.

sa place à la « direction », « le sujet » la sienne au « sociétaire ». C'est à cette condition qu'il peut y avoir véritablement *association*, parce qu'il y a *collaboration*, dans la mesure de la capacité et de la mise de chacun. Dans une telle société, il n'y a d'inégalités que celles de capacité et des mises, qui sont l'une et l'autre nécessaires, c'est-à-dire inévitables, et qu'il serait absurde, ridicule et funeste de prétendre faire disparaître¹. L'ordre social découle désormais non pas du *gouvernement des hommes* par les hommes, mais de l'*administration des choses* par ces derniers. Cela est la conséquence de ce que, dans le nouveau système industriel, ce sont en vérité des *principes* qui régissent les hommes, qui n'ont qu'à les constater et à s'y conformer. Ces principes sont, répétons-le, essentiellement économiques et en tant que tels, ils sont extérieurs aux hommes, bien qu'ils dérivent de leurs relations ; ce sont des vérités positives qui s'imposent. Il s'ensuit que ce ne sont plus de vagues idées politiques de caractère métaphysique qui sont à la base de la nouvelle société industrielle. Ce n'est plus la force elle-même qui établira la distinction entre *gouvernants* et *gouvernés*. Désormais l'arbitraire sera remplacé par des vérités positives, le pouvoir par la compétence, le *gouvernement* par l'*administration*, en un mot le *politique* par l'*économique*.

Comme une société organisée doit être dirigée conformément aux principes positifs, il est indispensable que les savants les étudient et les dégagent. Aussi, comme ces principes sont surtout d'ordre économique, leur application, c'est-à-dire la direction de la société, doit être confiée aux gens compétents, aux industriels. Or, une société réelle-

1. *L'Organisateur. Œuv.*, t. IV, p. 150-151.

ment organisée est soumise à deux organes directeurs : les savants et les industriels ¹.

Comment Saint-Simon envisage-t-il cette nouvelle organisation directrice ? Les plans qu'il préconise à cet effet, sont assez variés. Nous n'en prendrons que quelques-uns à titre d'exemples. Selon un premier plan, l'organisation politique doit comporter trois chambres : *chambre d'invention, chambre d'examen et chambre d'exécution*. La première comprend trois cents membres divisés en trois sections, ingénieurs civils, architectes, hommes de lettres et musiciens. Cette chambre ainsi composée, préparera des projets tendant à organiser tous les travaux et activités susceptibles d'améliorer le sort moral et matériel de la société. La seconde chambre, se compose de trois cents membres, tous des savants. Elle peut comprendre en plus cinquante membres étrangers. Cette chambre examinera tous les projets présentés à la première, et préparera elle-même des projets ayant surtout pour objet l'éducation publique qui sera basée sur la liberté religieuse. Ces projets seront appliqués par cette chambre elle-même, après avoir été admis par les deux autres. Quant à la troisième chambre, elle se compose des membres appartenant à toutes les branches de l'industrie. Elle sera chargée d'exécuter les projets préparés par la première chambre et approuvés par la seconde. Cependant, elle peut appeler l'attention des deux autres sur les objets qu'elle juge convenables. Ces trois chambres réunies forment le *Parlement* ².

1. Saint-Simon assigne une place importante aux artistes, car ces « hommes à imagination », comme il les appelle, aident à élever le niveau intellectuel du peuple et le « passionnent ». Il les fait entrer même dans un conseil dit d'invention qui est un des organes du nouveau régime. *Organisateur*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 50-57.

Dans un second plan, c'est à l'Institut que Saint-Simon confie toutes les fonctions directrices de l'éducation morale et politique. Pour ce faire, l'Institut composera un « catéchisme national, » qui renforcera l'enseignement élémentaire des principes qui doivent servir de base à l'organisation sociale, ainsi que l'instruction sommaire des principales lois. Aucun Français ne pourra exercer les droits de citoyen avant d'avoir subi un examen sur le catéchisme national, « qui est, en somme, le principe de l'enseignement primaire obligatoire ». D'autre part, il se charge de diriger les affaires matérielles et de préparer le projet de budget, un conseil d'industriels qui sera composé des principaux représentants des commerçants, des manufacturiers, des banquiers et des agriculteurs ¹.

L'organisation que Saint-Simon veut réaliser d'après ces plans est bel et bien celle de l'*État professionnel*, et c'est selon l'expression de M. Maxime Leroy, la doctrine « pré-syndicaliste », car tous ceux qui sont appelés par lui à diriger la nation ² sont des représentants de diverses fonc-

1. *Système industriel*, t. IV, p. 236-240.

2. *La Nation*. Saint-Simon donne de la nation la même définition qu'il a donnée plus haut de la société. Une nation, c'est « une portion de l'espèce humaine unie pour la poursuite d'un même objet et par la volonté individuelle qui imprime à chacun son mouvement propre, dans le sens du mouvement commun. L'esprit social, l'esprit national, le patriotisme, qui sont une même chose, on peut les définir par ces deux mots : *idem velle atque idem nolle* ».

Étant donné l'identité que Saint-Simon établit entre la société au sens large et la nation, et étant donné aussi qu'il prend en considération uniquement la volonté, le facteur psychologique, comme servant à la formation d'une nation, il nous montre celle-ci en tant qu'une réalité ayant existé, à travers les âges, indépendamment d'autres facteurs physiologique, linguistique, etc. Sous ce rapport, l'Europe de l'époque des croisades aurait constitué une nation. Toutefois il ne manque pas de faire remarquer que cette réalité est allée en se rétrécissant et en se précisant. C'est en fonction de cette évolution que le patriotisme devient un fait qui consiste dans « le soin du bien-être national, de l'enthousiasme

tions sociales. Si les groupements professionnels ne sont pas encore arrivés au stade de développement et d'organisation qu'ils connaîtront plus tard, les éléments en sont déjà manifestes ; s'il n'existe pas d'organisations professionnelles, il y a incontestablement des fonctions qui se distinguent et qui se solidarisent ; il est donc bien naturel qu'elles s'associent au Gouvernement. Mais Saint-Simon ne veut pas de moyens termes, de compromis ; il exige que la classe industrielle ait la direction exclusive de la société. « La modération, dit-il, n'est point une force active ; ce qu'elle conseille, c'est de chercher un accord entre les habitudes contractées sous des institutions arbitraires et théologiques, et des idées et des institutions libérales et industrielles ; or ces dernières par la force des choses sont exclusives, et il n'y aura rien de fait, tant qu'elles n'auront pas pris le dessus, tant qu'elles ne seront pas tout à fait débarrassées de ces éléments étrangers, de cette rouille qui gêne leur ressort ¹. » *La réglementation des intérêts par les intéressés eux-mêmes*, voilà l'idée essentielle qui

de la passion nationale » et qui fait « oublier au citoyen ses affections privées, son bien-être, sa vie ». Saint-Simon critique l'arbitraire critérium adopté pour distinguer les nations, entre elles, selon les facteurs objectifs, non psychologiques, car, dit-il « on n'associe les hommes que lorsqu'ils consentent... Les nations se forment d'elles-mêmes, se détruisent d'elles-mêmes, se maintiennent d'elles-mêmes. La guerre et la diplomatie ont beau faire, ce qu'elles divisent reste uni, ce qu'elles unissent reste divisé ». C'est là une constatation remarquable. « Toutefois, ajoute Saint-Simon, le progrès des idées humaines tendant à donner plus d'assurance et plus de calme aux jugements des hommes dans la recherche de leurs intérêts : l'objet des associations humaines a été longtemps quelque chose d'idéal, de vague, de métaphysique ; on le voit insensiblement s'approcher de sa véritable nature, qui est le bien de chacun. Le jour où tout le genre humain sera convaincu que le seul but de l'union sociale est le plus grand bonheur de chacun en particulier, ce jour-là il n'y aura qu'une nation, cette nation ce sera tout le genre humain. Nous sommes encore bien loin de ce jour ». *Industrie*, t. II, p. 20-25.

1. *L'Industrie*, t. II, p. 165.

n'admet aucun compromis, qui ne permet point de retourner en arrière, et qui enfin exige la compétence¹. Cette doctrine est opposé par Saint-Simon respectivement à trois autres doctrines politiques, qu'il appelle lui-même démocratique, rétrograde et libérale.

Quel est donc, dans ce système, la place de l'organe politique proprement dit, c'est-à-dire de celui qui détient les forces matérielles et coercitives de la société, de l'État, au sens classique du mot ? La place du Gouvernement, organe politique, est tout à fait *secondaire*. La marche de l'évolution que Saint-Simon nous a tracée, nous montre que l'action gouvernementale a toujours diminué de plus en plus. Certes elle conserve encore sa nature intime, mais la naissance d'une nouvelle conception est incontestable chez les gouvernés qui ne considèrent les gouvernants que comme les administrateurs de la société devant la diriger conformément aux intérêts et aux volontés des gouvernés. « Ce principe a été adopté par les gouvernants ou, du moins, il a déjà été admis par eux en concurrence avec l'ancien principe : c'est-à-dire que les gouvernants ont reconnu qu'ils devaient administrer dans ce sens, en se regardant toutefois comme les administrateurs nés². » Il est naturel que le Gouvernement soit placé dans une situation pour ainsi dire subalterne. Saint-Simon prétend, d'ailleurs, que l'appareil gouvernemental a été de tout temps un appareil *modificateur*, et non pas *dirigeant*, dans le vrai sens du mot. Tant qu'il ne changera pas de nature, ce mécanisme restera ce qu'il a été et sera évincé pour ainsi dire, par une

1. Il s'agit non pas d'une capacité subjective politique, à savoir de certaine habileté, connaissance ou autres, mais d'une capacité objective et technique.

2. *Organisateurs*, t. IV, p. 179.

autre organisation à laquelle seule appartiendra la direction de la société. Pour qu'un organe soit vraiment directeur, il faut que son but, ses fonctions, sa raison d'être soient déterminés avec la plus grande précision possible, il faut qu'il obéisse à des principes non pas vagues, telles ces idées mystiques politiques, comme liberté, égalité fraternité, mais à des principes positifs. Ainsi que Saint-Simon l'a écrit dans sa parabole des deux caravanes, il ne suffit pas de dire aux conducteurs : *Menez-nous où nous serons le mieux*, mais au contraire, il faut leur dire : *Vous savez le chemin de la Mecque, menez-nous y*. Dans ce nouvel état de choses, les conducteurs ne sont plus des chefs, ils ne sont que les guides; leurs fonctions, quoique très importantes, ne sont que subalternes, car ce n'est plus à la volonté des guides que l'on obéit, c'est à la conviction propre de la collectivité, à la conviction positive réfléchie. Dès lors, « dans une société organisée pour le but positif de travailler à sa prospérité par les sciences, les beaux-arts et les arts et métiers, l'acte politique le plus important, celui qui consiste à fixer la direction dans laquelle la société doit marcher, n'appartient plus aux hommes investis des fonctions sociales, il est exercé par le corps social lui-même; c'est de cette manière que la société, prise collectivement peut exercer la *souveraineté*, souveraineté qui ne consiste point alors dans une opinion arbitraire érigée en loi par la masse, mais dans un principe dérivé de la nature même des choses, et dont les hommes n'ont fait que reconnaître la justesse et proclamer la nécessité ¹ ».

1. *L'Organisateur*, t. IV, p. 198. — *L'organisation de la paix*¹. A la veille de la date fixée pour le Congrès de Vienne, en octobre 1814, Saint-Simon fait paraître avec la collaboration d'Augustin Thierry, un ouvrage

1. Voir *Œuvres*, t. VI, p. 110 et suiv.; t. I, liv. I, chap. II.

La nature et la place du Gouvernement en tant qu'autorité, ses fonctions se trouvent réduites au minimum. Ces

où il traite de la « Réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples d'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale ». Il veut que l'Europe sorte de « l'état de violence » dans laquelle elle se trouve, pour entrer enfin dans une ère pacifique. Cet état d'inorganisation et de violence est dû à ce que l'Europe a perdu sa cohésion morale et matérielle. Elle avait connu une vie relativement paisible depuis l'établissement de la Féodalité jusqu'à la Réforme, grâce à l'unité religieuse représentée par une autorité unique, et grâce aussi à la similitude des systèmes politiques. A ce propos, Saint-Simon ne manque pas de s'élever contre le « mépris superbe » qu'on a eu d'ordinaire pour le moyen âge, alors que celui-ci a fait connaître à l'Europe une organisation générale et véritable. Faut-il donc aller en arrière afin de rétablir l'harmonie, condition préalable d'une vie paisible ? Pas le moins du monde, car la loi de progrès rend inconcevable une pareille entreprise. Pour unir et pacifier l'Europe Saint-Simon ne fait que transposer sur le domaine international le problème qu'il a posé sur le terrain national : il fait asseoir l'organisation européenne aussi sur deux pouvoirs spirituel et temporel. Le pouvoir spirituel européen sera composé de toutes les Académies des Sciences existantes en Europe. Mais ce pouvoir spirituel doit s'appuyer sur « la morale pure de l'Évangile ». Il est à remarquer que la doctrine utilitaire de Saint-Simon a subi une évolution. Le fondement de la solidarité humaine s'y est spiritualisé : l'idée de l'intérêt palpable y céda le pas à l'idée de charité, de sorte que cette évolution a abouti à la conception d'un *nouveau christianisme*, qui n'était qu'un panthéisme frémissant d'amour, hostile au dualisme entre la chair et l'esprit, imprégné de tolérance, plus apte enfin à s'adapter aux exigences de l'ère positive. C'est ce nouveau christianisme régénéré, purifié qui est appelé à faire communier l'Europe dans la même foi. Quant au pouvoir temporel, il s'instituera d'une part, par l'adoption du régime parlementaire dans tous les pays d'Europe de l'autre, et surtout, par l'établissement du système industriel chez tous les peuples d'Europe simultanément. D'ailleurs, pour que le système industriel puisse s'établir dans chacun des pays, il est nécessaire qu'il soit appliqué aussi dans tous les autres. Cette nécessité découle, du reste, de la solidarité qui existe entre les peuples d'Europe. Voilà donc les conditions primordiales d'une paix européenne : unité de vues, identité d'organisation.

Saint-Simon fait appel aux philanthropes pour que ceux-ci se fassent les apôtres de son idéal, en prêchant partout ses bienfaits, sa nécessité pour le bonheur des hommes. La force de l'initiative viendra ainsi d'en haut, comme cela fut le cas dans les premiers temps du christianisme, pour l'apôtre saint Paul qui était un Romain et pour le martyr Polyeucte qui était un patricien.

Comment Saint-Simon envisage-t-il le mécanisme de l'organisation de la paix ? A cet effet, il projette la formation d'un « parlement euro-

fonctions « se bornent à empêcher que les travaux utiles ne soient troublés », que les parasites ne nuisent aux classes productrices. Le Gouvernement est « le chargé d'affaires de la société, son rôle est de maintenir la sécurité et la liberté de la production ». Il ne doit en somme qu'assurer l'ordre, pour que la société puisse tranquillement travailler à sa prospérité. Le maintien de l'ordre, c'est donc bien une condition fondamentale de la paix et du bien-être social, mais il ne saurait être regardé comme le but dans une société, où les hommes ne sont plus

péen » qui pourrait être considéré comme l'ancêtre de la S. D. N. « L'Europe aurait la meilleure organisation possible, dit-il, si toutes les nations qu'elle renferme, étant gouvernée chacune par un parlement, reconnaissent la suprématie d'un parlement général au-dessus de tous les gouvernements et investi du pouvoir de juger leurs différends. » Ce parlement sera composé d'hommes ayant la généralité de vues, le sens de l'intérêt général. Ce seront des négociants, des savants, des magistrats et des administrateurs. L'élection de chacun des membres se fera par la corporation à laquelle il appartiendra : tous seront nommés pour dix années.

Quant aux attributions du parlement, il sera le seul juge des contestations qui pourront s'élever entre les gouvernements. La reconnaissance d'une nation comme État, ou la soumission d'un peuple par un État étranger entre dans sa compétence exclusive. Mais il décidera de cela non point dans l'intérêt des gouvernements, mais dans celui des peuples et en se proposant toujours la meilleure organisation possible de la « confédération européenne ». Le Parlement européen devra avoir en propriété et souveraineté exclusive une ville et son territoire. Il aura le pouvoir de lever sur la confédération tous les impôts qu'il jugera nécessaires. Toutes les entreprises d'utilité générale pour la société européenne seront dirigées par lui. Il dirigera enfin l'instruction et l'éducation de toute l'Europe. Ainsi il y aura entre les peuples européens ce qui fait le lien et la base de toute association politique : conformité de morale et d'instruction publiques ». Il se créera au-dessus de l'esprit et du « patriotisme national » un esprit et « un patriotisme européen » qui peut seul être l'expression d'une « volonté » de corps. C'est ainsi qu'on pourra connaître « l'âge d'or du genre humain (qui) n'est point derrière nous, il est devant nous, il est dans la perfection de l'ordre social, nos pères ne l'ont point vu, ajoute Saint-Simon, nos enfants y arriveront un jour, c'est à nous de leur en frayer la route ».

Voilà une pensée généreuse qui mérite notre attention et tout notre respect, et qui nous commande de donner à Saint-Simon une place honorable, après l'abbé de Saint-Pierre et Kant et avant Wilson.

gouvernés par des hommes, mais par des principes qui, eux seuls constituent le but. « Les fonctions qui ont spécialement pour objet le maintien de l'ordre ne seront donc plus classées, dans la nouvelle organisation sociale, que suivant leur rang naturel, c'est-à-dire comme des fonctions subalternes et de police ¹. » Cette portion de l'action est la seule dans le nouveau système qui exige un certain degré de commandement des hommes à l'égard les uns des autres. Mais cette action doit rigoureusement se borner là, puisqu' « un gouvernement est un besoin, c'est-à-dire un mal nécessaire ² ». Comme on le voit, Saint-Simon refute aussi bien l'Étatisme autoritaire que l'individualisme libéral, et adopte une position intermédiaire.

Étant donné que l'organe politique n'occupe qu'une place secondaire dans le système saint-simonien, le problème de la forme du gouvernement perd l'importance qu'il avait chez les théoriciens du XVIII^e siècle et chez les traditionalistes. Saint-Simon défend et critique tour à tour les différents systèmes politiques. Ainsi que le fait remarquer M. Charléty, il fut selon le cas, républicain, partisan chaleureux de la dictature militaire de Napoléon ³ et quand celui-ci est tombé, il applaudit la Restauration et appelle le

1. *L'Organisateur*, t. IV, p. 202.

2. *L'Industrie*, t. II, p. 200. — Cette doctrine de Saint-Simon, on ne saurait guère la qualifier d'anarchique, comme Durkheim semble avoir été disposé à le faire (*Le Socialisme*, p. 221), car ainsi que nous l'avons mentionné plus haut, notre auteur considère l'ordre comme une condition fondamentale d'une société organisée en lui réservant toutefois la place qu'il convient. Cette conséquence est dans la logique même du système préconisé par Saint-Simon. Sous ce rapport elle est judicieuse. Ce qu'on peut critiquer chez Saint-Simon, c'est son optimisme excessif, sa confiance démesurée dans l'efficacité des sciences et la sagesse des hommes, et pour ainsi dire dans l'auto-réglementation des intérêts.

3. *Système indust. Œuv.*, t. VI, p. 54 ; lettre d'un habitant de Genève, *Œuvres choisies*, t. I, p. 61.

roi « le premier industriel » seul capable d'établir le nouveau régime social ¹. D'autre part, il a préconisé le parlementarisme ², puis l'a critiqué, en le qualifiant de « bâtard », ce qui veut dire selon lui « transitoire ³ ». Cependant, à supposer que cette attitude soit contradictoire, ces changements, ces contradictions mêmes, ne doivent pas nous surprendre, puisque Saint-Simon nous déclare qu'« il n'y a point une forme de Gouvernement bonne par sa seule nature, fondée sur des principes sûrs, absolus, universels, indépendants des temps et des lieux ⁴ ». Aussi, ne s'associe-t-il pas avec entière approbation à J.-B. Say quand celui-ci dit dans son *Traité d'Économie politique* que « sous toutes les formes de Gouvernement un État peut prospérer, s'il est bien administré ⁵ ». D'ailleurs le point de vue de Saint-Simon s'explique par la place subalterne, occupée à ses yeux par l'organisme proprement politique. Or, ce qui est essentiel pour lui, c'est l'utilisation de tous les moyens légaux pour fonder le système industriel. Par esprit éminemment *pratique*, il n'a pas hésité à se servir comme d'*instrument* de tous les pouvoirs existant, quelle que soit leur forme du moment qu'ils lui semblaient aptes à agir efficacement. Donc au lieu de voir en tout cela le signe d'une inconstance de caractère et de doctrine chez Saint-Simon, il faut à notre sens, y voir au contraire les mouvements variés d'un effort constamment tendu à coordonner les idées et les faits. Ce qu'il croyait être l'essentiel de sa doctrine, Saint-Simon ne l'a jamais renié, ni sacrifié.

1. *Id.*, t. VII, p. 71.

2. *Œuv.*, t. I. Organisation de la Société européenne, liv. I, chap. VII.

3. *Id.*, liv. I, chap. V et VI ; voir aussi *Œuv. choisies*, t. III, p. 126-127.

4. *Œuvres choisies*, t. II, p. 275.

5. *Œuvres*, t. II, *L'Industrie*, p. 183.

Envisagée sous ce rapport et dans cette mesure, l'unité de ses vues, leur constance ne saurait être mise en doute. Il est évident que ses idées prématurées et parfois trop optimistes, nourries par ailleurs, dans un esprit doué d'un vif sentiment d'objectivité paraissent flottantes alors qu'en réalité il ne s'agit que d'un élan continu de la pensée vers l'action, avec tout ce que cette dernière comporte d'habileté, de détours et de variations. Bref, ceux qui critiquent Saint-Simon, en l'accusant d'inconstance et de contradiction, sont, nous semble-t-il, victimes d'une apparence.

* * *

Au cours de nos explications précédentes, nous avons mentionné, en passant, les reproches que l'on fait à Saint-Simon de n'avoir pas obéi à un mobile toujours identique, de n'avoir pas eu des vues systématiques. Ces reproches, nous en connaissons les vrais motifs. Quel que soit leur bien-fondé, il n'en reste pas moins évident que Saint-Simon a légué à la postérité certaines idées, et pour le moins, une certaine attitude intellectuelle qui suffisent amplement à lui faire réserver une place d'honneur non seulement dans l'histoire de la pensée française, mais aussi dans celle de l'Europe de la première moitié du XIX^e siècle.

Ces idées, ainsi que nous l'avons vu, peuvent être classées en deux catégories, l'une dérivant de l'autre. Dans la première, qui est le fondement intellectuel de l'œuvre saint-simonienne, nous voyons toute une série de vues théoriques, alors que dans la seconde, qui est la superstructure matérielle de la même œuvre, ce sont des idées de caractère pour ainsi dire pratique. Sur le premier plan, Saint-Simon établit l'unité des sciences physiques et mo-

rales, et, par conséquent, fait disparaître la distinction arbitraire entre la nature et l'homme d'abord, puis entre l'homme et la société. Ainsi, il a fait, comme le dit M. Maxime Le Roy, dans le domaine politique et social, ce que Descartes avait fait dans le domaine de l'esprit « en libérant la raison de la révélation ; il a sécularisé l'homme, puis l'a « socialisé » ; grâce à lui, le monde de la pensée individuelle est rattaché au monde de la pensée sociale ¹ ». Il a, en somme, fondé définitivement la méthode positive. C'est avec cette méthode que Saint-Simon put montrer ce qui distinguait l'art de la science politique celle-ci étant basée non pas sur des entités vagues, des idées imprécises, mais sur des faits observables, soumis au déterminisme universel ; il créa de même la sociologie avant la lettre ; les premières données en seront systématisées par A. Comte et transmises par lui à l'époque contemporaine.

Sur le second plan, relié, peut-on dire, au premier par cette loi des trois états dégagée par Saint-Simon, à laquelle Comte va donner une allure systématique, nous trouvons les idées touchant directement la réorganisation sociale. Ces idées peuvent être classées, à leur tour, en deux catégories : celles qui concernent l'*époque critique*, le XVIII^e siècle et la Révolution, et celles qui ont rapport à l'établissement de la nouvelle *période organique*. Dans les premières, ce qui mérite d'être retenu, c'est la critique que Saint-Simon formule à l'adresse de l'esprit purement métaphysique et politique, en d'autres termes de l'esprit individualiste et libéral. Ces critiques n'ont pas été sans provoquer les récriminations de l'école individualiste. Ainsi,

1. M. Leroy. *Le socialisme des producteurs*, p. 181.

par exemple, H. Michel dénonce sévèrement les idées de Saint-Simon à cet égard, quand il dit qu' « elles recèlent avec la négation des théories juridiques et contractuelles une redoutable menace pour la liberté politique et pour l'individualisme ¹. » De son côté, M. Charléty reproduit la même dénonciation quand il déclare que la doctrine saint-simonienne « tue le respect de l'individu, étouffe la liberté morale... c'est la mort de l'âme ² ». Mais, à notre avis, Saint-Simon ne nie la liberté individuelle, ni dans l'ordre économique, ni dans l'ordre politique et social. Il la discipline, il la transforme, puisqu'il en fait un *moyen* essentiellement économique pour remplir les fonctions sociales au lieu de la considérer comme un *but* politique, une fin en soi. De ce fait, la liberté acquiert une réalité d'une valeur, certes, relative, mais bien déterminée. Il subordonne, en somme, la *liberté* à l'*ordre*, au lieu de mettre celui-ci à la merci d'une *entité absolue*. Car, en tant que telle, la liberté place l'homme en dehors des réalités, et engendre incontestablement un certain antagonisme entre la société et l'individu, mettant celui-ci dans un état de révolte plus ou moins latente contre la contrainte collective. C'est là une révolte vaine sans doute, de la part de l'individu, puisque malgré les apparences trompeuses, c'est toujours la société qui finit par avoir raison et triompher. Évidemment, d'un côté il y a de la sorte une attitude héroïque, mais non sans risques, et de l'autre, une riposte peut-être brutale, mais réelle et inexorable. Opter, de prime abord, pour la seconde, c'est, croyons-nous, préconiser l'ordre, épargner à l'homme de pénibles déceptions en se rendant à l'évidence. Il est plus objectif et plus scientifique de

1. H. Michel. *L'idée de l'Etat*, p. 176.

2. S. Charléty. *Histoire du Saint-Simonisme*, p. 253.

partir de ce principe suivant lequel la liberté est conditionnée par la société et pour la société, au lieu de la rattacher à l'homme abstrait, d'en faire une entité idéologique. C'est seulement ainsi que sa limitation, qui s'impose pratiquement, peut cesser d'être un pis aller, une dérogation au principe, pour en devenir au contraire l'application. D'ailleurs Saint-Simon n'a jamais été le partisan d'une tyrannie collective. Son régime industriel, basé sur l'accord des intérêts bien compris, occupe une place intermédiaire entre l'indiscipline égalitaire et libérale, et le despotisme féodal ou théologique.

Quant à ses idées concernant l'organisation sociale proprement dite, ce qui nous intéresse de ce point de vue, c'est le régime industriel, le régime présyndicaliste, comme l'appelle M. M. Leroy, et la place qui revient à l'État dans ce régime. L'État cesse d'être ce qu'il était avant. Cette transformation, est due à une autre transformation : le fait spécifiquement social est celui qui s'appuie sur le travail. L'organisation de la société doit donc interpréter fidèlement ce qui est social. Cette organisation ne peut avoir comme éléments que ceux qui participent aux activités sociales, c'est-à-dire les producteurs. Inutile de préciser que Saint-Simon donne un sens très large à cette dernière expression. A côté de cette organisation, l'État, la résultante de la différenciation des forces politiques, si elle ne perd pas tout à fait sa raison d'être, subit du moins une diminution considérable. Puisqu'il ne coïncide plus avec les intérêts primordiaux de la société, sa fonction doit consister uniquement à établir l'ordre nécessaire pour que les fonctions économiques soient remplies sans entraves. C'est là une doctrine qui servira plus tard la cause de ceux qui voudront mettre l'État, organe politique, en dehors

de toutes activités sociales. C'est le syndicalisme réformiste de notre temps. Mais notons ceci : chez Saint-Simon, la doctrine industrielle est le symbole d'une réaction dont on comprend la légitimité devant le souvenir d'indiscipline et de vague qu'avait laissé la Révolution. Il était compréhensible que Saint-Simon ait voulu restaurer entre l'individu isolé, et l'État atrophie, l'élément intermédiaire, l'organisation des intérêts : il était compréhensible qu'il ait voulu substituer au pouvoir politique du nombre, le pouvoir de la compétence économique, au facteur quantitatif, le facteur qualitatif. Mais il faut remarquer ceci, que vue l'étendue du sens que Saint-Simon donnait au mot Producteur, son régime industriel englobe pour ainsi dire toutes sortes d'activités sociales ; la diminution qu'il apportait à l'État s'expliquait ainsi et se compensait plus facilement. Or, il ne serait peut-être pas tout à fait exact de dire qu'il remplaçait la politique par l'économique dans le sens strict de cette dernière expression. Ce qu'il voulait, c'était plutôt donner à la société un organe directeur plus adéquat, plus compréhensif ; en d'autres termes, il voulait que chaque organe de la société soit à sa place. En renversant les termes, on peut dire qu'il ne voulait pas que la politique domine l'économique, ou plus exactement on peut dire qu'il n'admettait pas que l'incompétence domine la compétence.

Quoique veuille Saint-Simon, « l'État transformé, régénéré, purifié de mauvais germes de l'autoritarisme incompetent », il est incontestable qu'il diminue le rôle de l'État d'une manière excessive, en faisant de lui un simple policier. D'après lui, cela est la conséquence logique, d'une part, de ce qu'il y a, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, de l'hétérogénéité entre la nature de l'État et

celle des fonctions sociales, et de l'autre, de la possibilité de l'accord spontané des intérêts. Cette dernière appréciation de Saint-Simon, est sévèrement critiquée par E. Durkheim. En effet, « à supposer, dit-il, que l'état particulier d'assujettissement dans lequel elle (l'industrie) s'était trouvée dans le passé ne soit plus en rapport avec les conditions nouvelles de l'existence collective, il n'en résulte pas que toute sorte de dépendance soit désormais sans raison d'être. Mais il peut très bien se faire que la transformation actuellement nécessaire consiste non à supprimer toute subordination, mais à remplacer celle qui existait par une autre¹ ». Durkheim reproche donc à Saint-Simon d'avoir fait des intérêts industriels une sorte d'absolu que rien ne limite, de les soustraire à toutes les forces morales et en plus de les dispenser de la surveillance régulatrice d'un pouvoir temporel. Car « aujourd'hui comme autrefois, ce sont des forces sociales, des autorités morales qui doivent exercer cette influence régulatrice sans laquelle les appétits se dérèglent et l'ordre économique se désorganise. En somme, la société, par la réglementation morale qu'elle institue et qu'elle applique, joue, pour tout ce qui concerne la vie supra-organique, le même rôle que l'instinct remplit pour tout ce qui regarde la vie physique... Le système d'instincts est la discipline de l'organisme, de même que la discipline morale est comme le système d'instincts de la vie sociale² ». Bref, selon Durkheim, Saint-Simon a bien vu la marche de l'évolution, le mal de la société, mais au lieu de lui apporter le remède, il l'a aggravé. Mais il nous semble que cette saisissante critique de Durkheim se justifie mal. Car les groupements

1. Durkheim. *Le socialisme*, p. 286.

2. Durkheim. *Le socialisme*, p. 291-294.

professionnels dans l'organisation desquels Durkheim veut trouver la source des forces à la fois économiques, spirituelles et morales, Saint-Simon, nous l'avons remarqué plus haut, les avait bien prévus, et avait voulu les organiser, dans la mesure bien entendu où ces groupements commençaient à se dessiner à son époque.

Quant à la subordination des intérêts à des forces morales qui les dépassent, il est impossible de ne pas reconnaître l'importance que présentait aux yeux de Saint-Simon, l'organisation de ce qu'il appelait le pouvoir spirituel, c'est-à-dire la *science* ; nous savons que sous le nom de savants, il comprenait aussi les artistes, puisque la nécessité de « passionner » la société ne lui échappait guère. Certes, il a professé une foi ardente dans la science, il l'a considérée non pas comme un moyen, mais comme un but, ce qui était sans doute inexact. Mais cela ne veut pas dire que Saint-Simon a renié l'importance des forces spirituelles. Son erreur consistait à prendre la science pour telle. D'ailleurs n'est-il pas revenu sur cette erreur en allant à la recherche des forces spécifiquement spirituelles, et morales, et en croyant pouvoir fonder un nouveau christianisme ?

La doctrine politique et sociale de Saint-Simon, n'est pas en vérité, un « dogme anarchique » comme l'appelle Durkheim, car dans ce cas-là, répétons-le, il serait impossible d'expliquer l'effort que ce grand penseur a fourni pour construire, quelque peu hâtivement sans doute, puisqu'il se sentait pressé de les appliquer, un ensemble de systèmes faits d'idées positives, de passion et de foi, destiné à soutenir l'édifice social.

M. Charléty voit en Saint-Simon une « vie manquée ». Nous nous refusons à admettre, avec M. M. Leroy, la justesse

d'un pareil jugement. D'ailleurs, le malaise de l'époque contemporaine y apporte le plus éclatant démenti en redonnant une valeur d'activité à toutes les idées de Saint-Simon. En effet, celui-ci ne s'était pas trompé quand il s'écria au moment où il allait mourir : « L'avenir est à nous. » Il est notre contemporain, comme le dit M.M. Leroy, par sa psychologie, par ses prévisions politiques, sociales et philosophiques : le positivisme, la sociologie, le socialisme, le fédéralisme économique et enfin la Société des Nations et le Bureau International du Travail ont été prévus par lui.

CHAPITRE III

DOCTRINE POSITIVISTE : A. COMTE¹

Ainsi que nous l'avons signalé précédemment à plusieurs reprises, A. Comte continuera le chemin qu'il avait déjà parcouru de 1818 à 1824 sous la direction de Saint-Simon. Lui aussi, comme son maître, a puisé chez Montesquieu la notion de lois naturelles et chez Condorcet celle de progrès². Avec Saint-Simon, il a éprouvé ce besoin de réorganisation sociale rendue nécessaire par l'« anarchie mentale » et politique provoquée par la Révolution. Ces idées, qui, incontestablement, lui furent rendues familières grâce à Saint-Simon, dont il s'honorait d'être élève³, ne font pas, par conséquent, l'originalité de Comte, soit qu'elles aient été formulées plus ou moins heureusement avant lui, soit surtout qu'elles flottaient dans l'air ambiant du premier

1. 1798-1857.

2. *Cours de philosophie positive*, t. IV, 47^e leçon (5^e éd., in-8°, Paris 1893).

3. *Catéchisme des industriels*, t. XXXVIII, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, troisième cahier, avertissement, p. 3. — « Je préfère beaucoup, dit-il, que mon entrée dans la carrière, aux yeux du public, se fasse par un ouvrage capital, qui m'est beaucoup plus propre, étant entièrement pur de l'influence exercée précédemment sur moi par Saint-Simon, influence du reste qui a puissamment servi à mon éducation philosophique. » Lettres à Valat, p. 125, Paris, 21 mai 1824 ; Lettres à Valat 1815-44, pub. en 1870, Paris, Dunod, in-8°. Plus tard cette personnalité s'affirmant Comte, non sans injustice, minimisera cette influence. Voir *Cours*, IV, avertissement de l'auteur, p. 10-11, note.

quart du XIX^e siècle ¹. Son œuvre vraiment personnelle est la construction de la philosophie positive. A. Comte, avant tout, a voulu « systématiser ». Certes, son but ultime était de réaliser l'unité d'idées et de pensées, de trouver des bases positives et saines sur lesquelles la société puisse reposer, mais pour ce faire, il fallait édifier une science. Il est vrai que les sciences ont « la destination plus directe et plus élevée, celle de satisfaire au besoin fondamental qu'éprouve notre intelligence, de connaître les lois des phénomènes ² ». Mais n'est-il pas indispensable aussi à l'homme de connaître ces lois lorsqu'il veut véritablement exercer une action ? Car c'est seulement ainsi qu'il peut introduire, parmi les circonstances déterminées sous l'influence desquelles s'accomplissent les divers phénomènes, quelques éléments modificateurs, qui, quelque faibles qu'ils soient en eux-mêmes, suffisent, dans certains cas, à triompher des causes extérieures. « En résumé, *science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action* : telle est la formule très simple qui exprime la relation générale de la *science* et de l'*art* ³ ». Se consacrer constamment et exclusivement à la tâche de fonder une doctrine, lui tenait donc à cœur dès le début. Il considérait toute discussion sur les institutions comme oiseuse, avant que la réorganisation spirituelle de la société ne soit faite, la réorganisation temporelle devant venir après. « C'est un des points capitaux, sur lesquels, disait-il, je suis absolument opposé à Saint-Simon, par exemple, qui voudrait commencer par la réorganisation temporelle (entendue à sa manière), ce qui est le monde

1. L. Lévy-Bruhl. *La philosophie d'A. Comte*, p. 19, in-8°, Paris 1931, 6^e éd. Alcan.

2. *Cours*, t. I, p. 52.

3. *Cours*, t. I, p. 52.

renversé et littéralement la charrue avant les bœufs¹. » C'est là la première divergence de vue qui sépare A. Comte de son maître. Cette idée n'a pas été sans utilité pour Comte, puisqu'elle l'a préservé des risques que comporte toute tentative d'adapter à la réalité des notions trop hâtivement construites. En outre, et ceci résulte de ce qui précède, alors que Saint-Simon a laissé à la postérité non pas un système coordonné d'idées, mais des vues éparses quoique d'une grande valeur, et d'une inépuisable vitalité, Comte, grâce à ses préoccupations purement théoriques, a pu, par sa forte personnalité, imposer certaines idées dont pourtant, il n'est pas l'inventeur, telle que la loi des trois états, et construire tout un édifice philosophique.

Et enfin une autre particularité d'A. Comte, c'est que dans la phase préliminaire de sa première carrière, à savoir dans ses *opusculas*, où s'est exercée vivement l'influence de Saint-Simon, il s'est attaché surtout à exposer la dynamique sociale, tout en tenant soigneusement compte de la statique. Par conséquent, il s'y est montré plus progressiste. Il le restera sans doute toujours, cette attitude étant une exigence de sa philosophie. Mais plus tard, et spécialement dans sa deuxième carrière, qui est celle du *Système de Politique positive*, il insistera sur la statique sociale. Il est vrai qu'il voulait concilier le *progrès* avec l'*ordre*, deux notions d'égale valeur. En effet, « l'ordre et le progrès, disait-il, que l'antiquité regardait comme essentiellement inconciliables, constituent de plus en plus, par la nature de la civilisation moderne, deux conditions également impérieuses, dont l'intime et indissoluble combinaison caractérise désormais et la difficulté fondamentale et la

1. *Lettres à Valat*, 25 décembre 1824), p. 156.

principale ressource de tout véritable système politique¹». Pourtant cette conciliation s'est effectuée chez Comte à l'avantage de l'ordre, le progrès n'étant considéré que comme le développement de celui-ci. Cette évolution a éloigné A. Comte de Saint-Simon, particulièrement du point de vue de l'organisation politique de la société, pour le rapprocher des Théocrates, bien qu'il demeure encore assez éloigné de ceux-ci qui nient complètement le progrès. D'ailleurs, la philosophie de Comte, rien qu'en remplaçant la *Providence* par la notion des *lois naturelles*, l'*absolu* par le *relatif*, s'oppose diamétralement à celle des traditionalistes. Mais l'admiration de Comte pour l'unité spirituelle du passé catholique décrite si éloquemment par les Théocrates, et surtout sa conception de la fixité de la structure sociale à base familiale, enfin son autoritarisme temporel et spirituel, tout cela nous fait saisir la portée de l'ascendant exercé sur lui par la doctrine antirévolutionnaire des traditionalistes. D'ailleurs, avec un large esprit d'impartialité, dont il faut lui rendre justice, il n'hésite pas à l'avouer².

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté chez Saint-Simon le même esprit de compréhension, la même tentative de conciliation entre les idées du XVIII^e siècle et celles des traditionalistes, autrement dit, entre le *progrès* et l'*ordre*. Comte reprendra la même entreprise mais avec un don de synthèse si puissant qu'on peut le considérer

1. *Cours*, IV, p. 8.

2. « Profondément imbu, de bonne heure, comme je devais d'abord l'être, de l'esprit révolutionnaire... je ne crains pas néanmoins d'avouer, avec une sincère reconnaissance et sans encourir aucune juste accusation d'inconséquence, la salutaire influence que la philosophie catholique, malgré sa nature évidemment rétrograde, a exercé sur le développement normal de ma propre philosophie politique, surtout par le traité célèbre « Du Pape... » *Cours* IV, p. 146, note.

comme le plus remarquable penseur de cette première moitié du XIX^e siècle, où l'on était constamment en peine de trouver les bases rationnelles et positives d'une réorganisation sociale. Plus d'un espérèrent y arriver en rejetant toute métaphysique individualiste pour ériger la société en une réalité exclusive, et parfois en faisant appel à un nouveau Christianisme ou, comme Comte, à un Grand-Être, dont il se fit le prophète malgré les critiques railleuses, qui, pourtant, n'avaient pas manqué de s'adresser aux « Faiseurs de Religion ¹. »

SECTION I. — Considérations théoriques générales.

§ 1. — Organisation des sciences et des idées.

Ainsi que nous y avons fait allusion plus haut, Comte croit aussi, et encore plus fermement, à la nécessité d'organiser les sciences avant d'organiser la société. Si le but spécial de la philosophie positive est de construire la *physique sociale* que Comte baptisera plus tard *sociologie*, en tant que science finale placée au sommet de la hiérarchie encyclopédique des sciences, son but général est de « coordonner les diverses connaissances en les présentant comme autant de branches d'un tronc unique, au lieu de continuer à les concevoir seulement comme autant de corps isolés ² ». La conséquence immédiate de cette coordination est d'éviter la dispersion des efforts due à la *division du travail* dans le domaine scientifique. A. Comte ne condamne pas la

1. *Cours*, IV, p. 76.

2. *Cours*, I, p. 19. Mais il est utile de préciser, comme le fait d'ailleurs Comte lui-même, qu'il ne s'agit pas là de considérer les différents ordres de phénomènes naturels comme des effets divers d'un principe unique, comme assujettis à une seule et même loi. Comte déclare antiscientifique une telle tentative d'explication universelle.

spécialisation des sciences, tout au contraire. En effet, pour la compléter, il veut qu'un domaine spécial, fruit de la contribution de tous les autres, soit constitué et réservé à l'étude des *généralités*, à savoir aux méthodes de diverses sciences et aux résultats obtenus par chacune. Dans ce nouveau domaine, une équipe de savants se consacrera à déterminer l'esprit de chacune des sciences, à découvrir leurs relations et leur enchaînement, à *la résumer*, en un mot. La philosophie positiviste ainsi déterminée présente selon A. Comte plusieurs avantages : Premièrement, elle fait connaître les lois logiques de l'esprit humain en étudiant celui-ci sous le point de vue *dynamique*, et regardant toutes les théories scientifiques comme autant de grands faits logiques. En second lieu, elle contribue aux progrès particuliers des diverses sciences, puisque l'étude spéciale des généralités rend possible une certaine combinaison de plusieurs points de vue spéciaux, laquelle peut amener pour des questions importantes, à des solutions qui échappaient dans leur répartition classique. En troisième lieu, en présentant sous une forme synthétique les méthodes et les résultats de différentes sciences elle rend ceux-ci plus facilement accessibles à tous, et par conséquent elle contribue à la propagation de l'esprit et de l'éducation positifs. Enfin, une quatrième et dernière utilité fondamentale de cette philosophie positive, et qui nous intéresse particulièrement, c'est que celle-ci est à la base même de la réorganisation sociale.

Il est incontestable, dit Comte, que les idées gouvernent et bouleversent le monde, en d'autres termes, le mécanisme social repose finalement sur les croyances. La grande crise politique et sociale des sociétés actuelles, ajoute-t-il, tient à l'*anarchie intellectuelle*. Le grand mal consiste dans cette

profonde divergence qui existe entre tous les esprits relativement à toutes les maximes fondamentales dont la fixité est la première condition d'un véritable cadre social. Tant que les intelligences n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales, l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement « révolutionnaire » malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés¹. Ce désordre intellectuel provient, selon Comte, de la coexistence de trois philosophies radicalement incompatibles, à savoir la philosophie théologique, la philosophie métaphysique, et la philosophie positive. Une telle incohérence répugne à l'entendement qui aspire par définition à l'unité. Il est vrai que chez l'homme, envisagé individuellement, il peut exister en même temps, deux pensées opposées telles que métaphysique et positive, chacune répondant à des besoins différents. Mais, Comte prenant en considération les grandes phases historiques que l'esprit humain a traversées, soutient qu'une de ces philosophies doit prévaloir, et c'est, selon lui, la philosophie positive qui l'emportera, car la *Loi des trois états* montrant la direction du progrès intellectuel, nous en donne la certitude. La philosophie positive n'est-elle pas, depuis une longue suite de siècles, constamment en progrès, alors que ses antagonistes ont été constamment en décadence ? Le triomphe définitif de la philosophie positive, ne sera possible, pratiquement, que lorsque entre toutes les sciences, à commencer bien entendu par les sciences politiques et sociales, qui sont aux yeux de Comte

1. *Cours* I, p. 24-40. Nous verrons par la suite que Comte préconisera, en application de cette idée, l'institution d'un organe politique central apte à neutraliser les inconvénients d'une division du travail social nécessaire mais par trop poussée.

le couronnement de la philosophie positive, s'établiront d'abord l'unité de *méthode*, et ensuite, sinon l'unité, du moins l'homogénéité de *doctrine*. C'est de la sorte que les philosophies métaphysiques et théologiques seules *universelles* jusqu'à présent, mais *fictives*, céderont la place à la philosophie positive qui, de ce qu'elle était *réelle* mais *spéciale* deviendra à la fois *réelle et universelle*¹. Le cerveau humain sera transformé ainsi « en un miroir exact de l'ordre intérieur », car « le sentiment élémentaire de l'ordre est, en un mot, naturellement inséparable de toutes les spéculations positives constamment dirigées vers la découverte des moyens de liaison entre les observations dont la principale valeur résulte de leur systématisation² ». Bref, la philosophie positive a pour mission de systématiser les sciences, d'établir l'ordre intellectuel, celui-ci étant une condition *sine qua non* de l'ordre social et politique³.

§ 2. — *La sociologie.*

Nous avons noté plus haut que le but spécial de la philosophie positive était de construire la physique sociale, la *sociologie*, science qui, d'une part complétera l'objet de

1. L. Lévy-Bruhl. *op. cit.*, p. 31-33.

2. A. Comte, *Discours sur l'Esprit positif*, p. 91.

3. Comte construit l'échelle encyclopédique des sciences, dont la systématisation est précisément l'objet de la philosophie positive, en partant de celle qui est la plus simple pour aller aux plus complexes. Le degré de généralité et d'abstraction des sciences est, selon lui, en raison inverse de leur complexité. Les sciences dites fondamentales seront de la sorte échelonnées comme suit : la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie et la physique sociale. Cette classification serait conforme en même temps à l'ordre chronologique suivant lequel chacune de ces sciences ont suivi la marche de l'esprit humain, c'est-à-dire que chacune à son tour a passé par trois états : théologique, métaphysique, positif. Ajoutons que d'après Comte, la physique sociale ou la sociologie n'est pas encore entrée dans la troisième période. C'est justement ce que Comte voudrait réaliser. *Cours de philosophie positive*, t. I, p. 70-95.

cette philosophie en complétant le système des sciences, et de l'autre servira surtout de base directe et effective à la réorganisation sociale et politique, en parachevant la cohérence mentale, en servant de guide aux hommes d'action. De là sa grande importance.

Avant de préciser l'objet de cette nouvelle science, retenons d'abord le principe fondamental de la philosophie positive, principe grâce auquel elle a cru avoir pu tout à fait échapper à la métaphysique.

Tous les phénomènes sont assujettis à des *lois naturelles invariables*, et il est absolument impossible et vide de sens de rechercher ce qu'on appelle les *causes* premières ou finales. La philosophie positive est une philosophie agnostique, elle « substitue la détermination du *comment* à celle du *pourquoi* ». Dès lors, l'on doit se proposer non pas d'exposer les causes génératrices des phénomènes, mais seulement « d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude¹. »

L'homme n'est point dans la nature un phénomène isolé, donc « il y a des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre² ».

« L'espèce humaine », ce n'est pas là une expression employée sans intention définie. Elle est tout l'objet de la sociologie, elle est le postulat fondamental de la philosophie de Comte. La masse de l'espèce humaine constitue à tous égards, dit-il, « ou dans l'ordre des lieux, ou dans celui des temps, une immense et éternelle unité sociale, dont les divers organes individuels ou nationaux, sont unis sans

1. *Cours*, t. I, p. 12.

2. *Lettres à Valat*, p. 137, Paris, 18 septembre 1824.

cesse par une intime et universelle solidarité¹ », et il ajoute par conséquent que « pour fixer plus convenablement les idées, il importe d'établir préalablement, par une indispensable abstraction scientifique... l'hypothèse nécessaire d'un peuple unique auquel il serait idéalement rapporté toutes les modifications sociales consécutives effectivement observées chez des populations distinctes² ». Donc l'« espèce humaine » n'est pas, selon Comte, un concept idéal, elle est une réalité et dans la dernière étape de la pensée de notre auteur, elle deviendra, sous le nom de Grand Être une réalité absolue et éternelle, un objet d'adoration. Mais pratiquement, l'humanité est réduite à la majeure partie de la race blanche et plus précisément aux nations européennes, et même aux peuples de l'Europe occidentale³. De cette manière, tous les faits humains revêtent le caractère de faits sociaux, et constituent l'objet de la sociologie comtiste, ce qui est une erreur.

Comte étudie la société ainsi définie, sous deux rapports : *dynamique et statique*.

a) *La dynamique sociale et la méthode historique*. — Jusqu'à lui l'étude de la société était envisagée selon l'un ou l'autre exclusivement, on tenait compte ou de l'évolution des institutions ou de leur fixité, on était uniquement ou progressiste et révolutionnaire, ou bien seulement rétrograde et conservateur, alors que la vraie attitude scientifique ne peut être qu'un dualisme prenant en considération à la fois le progrès et l'ordre. Ces deux notions sont indivisibles comme en biologie sont indivisibles les notions d'organisation et de vie, l'anatomie et la physiologie. Bien que

1 et 2. *Cours*, t. IV, p. 291, 327

3. *Cours*, t. V, p. 3.

la conception statique de l'organisation sociale doit constituer la première base rationnelle de toute la sociologie, la dynamique sociale non seulement en forme, selon Comte, la partie la plus directement intéressante, mais surtout elle achève de donner à l'ensemble de cette science nouvelle son caractère philosophique le plus tranché. Tandis que la statique sociale étudie comme l'anatomie, les *conditions d'existence* de la société, la dynamique sociale étudie les lois de son *mouvement continu*, elle constitue l'étude de la *série sociale*. La dynamique sociale n'est que l'explication de la *loi des trois états*, loi de l'évolution de l'esprit humain, et qui découle des attributs généraux de la nature humaine.

Ayant déjà parlé, dans la section précédente, de cette loi dont l'examen dépasse le cadre de notre étude, nous ne voulons pas nous y arrêter longtemps. Cependant nous tenons à préciser que, d'après Comte, cette loi est non seulement une donnée incontestable de l'histoire de l'humanité, elle est aussi le produit nécessaire de plusieurs facteurs : logiques, moraux, et sociaux¹. Sous ce rapport,

1. Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres.. se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux... Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités. Enfin, dans l'état positif la notion d'absolu et la recherche de l'origine et de la destination de l'univers disparaissent pour faire place à la notion du *relatif*, seulement à la découverte des lois naturelles. Selon Comte, le développement de l'intelligence de l'individu offre l'analogie avec l'évolution de l'intelligence de l'espèce : donc l'homme serait théologien dans son enfance, métaphysicien dans sa jeunesse et physicien dans sa vieillesse... Ainsi, l'homme a-t-il besoin d'une théorie quelconque pour lier les faits, et n'ayant pas toujours eu le moyen de le faire objectivement, son évolution intellectuelle aurait pour premier principe la tendance primitive de transporter involontairement le sentiment intime de sa propre nature à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes ; tels sont les facteurs intellectuels qui expliquent la loi des trois états.

Quant aux facteurs moraux, ils dérivent de ce que l'homme aspire

la dynamique sociale est la science du progrès de l'esprit humain. Sans vouloir non plus nous arrêter sur ce point, il nous semble utile d'indiquer sommairement ce que A. Comte entend par là : nous avons vu plus haut que la statique sociale étudie les lois de la *cocexistence* et la dynamique sociale celles de la *succession*. Cette succession constitue le progrès. Mais le *progrès* est dénué de tout sens qualitatif, ce qui veut dire, selon Comte, que la marche de l'esprit humain, l'enchaînement des trois états sont liés les uns aux autres par une relation de cause à effet; chaque état ayant été la conséquence nécessaire de conditions déterminées, il ne présente qu'une valeur toute relative. Or, le relativisme exclut le finalisme, en rendant impossible l'établissement d'une hiérarchie de valeurs. Donc il est antiscientifique de parler à ce sujet du *perfectionnement*, comme

naturellement à l'empire du monde extérieur, à l'universalité, ce qui était d'ailleurs indispensable au développement graduel de son action réelle. Il est à remarquer que l'empire spéculatif de l'homme est en raison inverse de la portée de son action effective. Ainsi par exemple, à l'âge théologique, l'homme sachant sa misérable insuffisance, a eu recours à des volontés surnaturelles afin de satisfaire son aspiration universelle par l'entremise des dites volontés. C'est pourquoi la philosophie théologique a eu le mérite de donner à l'homme la confiance salutaire sans laquelle il n'aurait pu avoir le courage nécessaire pour mener la lutte de la vie. Selon Comte, ce penchant d'universalité, cette prétention de dominer le monde extérieur subsiste encore dans le domaine des spéculations sociales où la notion de lois n'est pas encore acquise. De là provient le maintien des conceptions politiques théologico-métaphysiques. En ce qui concerne les facteurs sociaux, l'âge théologique, d'où l'humanité est partie pour effectuer sa marche intellectuelle, fut aussi nécessaire et salutaire, au point de vue social qu'elle l'était au point de vue moral. Car ainsi que nous l'avons vu au début de cette section, l'organisation sociale ne peut reposer que sur l'unité d'idées. Et l'âge théologique fut l'âge de l'unité spirituelle par excellence.

Comme on le voit par ces explications sommaires, A. Comte insiste sur ce que l'état théologique a été le point de départ inévitable de l'esprit humain. Les autres l'ont suivi, d'après ce qui ressort de l'observation scientifique de l'histoire.

Nous nous sommes contentés d'exposer rapidement cette fameuse loi des trois états sans passer à sa critique. (*Cours*, I, p. 26; *Cours*, IV, p. 527-543.)

l'avait fait Condorcet. Il faut remplacer ce mot par celui de *développement*, qui désigne, sans aucune appréciation morale, un fait général incontestable¹. Tel est l'aspect schématique de la dynamique sociale, qui constitue la partie essentielle de la sociologie de Comte. Cette sociologie vue sous ce jour, n'est en somme qu'une philosophie, et une philosophie de l'histoire.

Quant à la méthode employée par cette science, « en sociologie, dit Comte, comme en biologie, l'exploration scientifique emploie concurremment les trois modes fondamentaux, c'est-à-dire l'observation pure, l'expérimentation, et enfin la méthode comparative, essentiellement adaptée à toute étude quelconque sur les corps vivants². » Selon Comte, l'expérimentation ne consiste pas forcément dans la création artificielle des circonstances d'un phénomène quelconque. « Que le cas soit naturel ou factive, il y a expérimentation toutes les fois que l'accomplissement normal du phénomène y éprouve, d'une manière quelconque, une altération bien déterminée, sans que la spontanéité de cette altération puisse détruire l'efficacité scientifique propre à toute modification des circonstances habituelles du phénomène pour en mieux éclairer la production effective. Une perturbation factice dans l'un quelconque des éléments sociaux, devant nécessairement, soit par les lois d'harmonie ou celles de succession, retentir bientôt sur tous les autres, l'expérience, abstraction faite de son institution chimérique, serait dépourvue de toute valeur scientifique, par l'impossibilité d'isoler aucune des conditions ni aucun des résultats du phénomène. Mais dans une société il existe des cas pathologiques spontanés, lesquels nous

1. *Id.*, p. 293.

2. *Id.*, p. 329.

offrent la possibilité d'une expérimentation indirecte. Ce genre d'expérimentation consiste dans l'examen des cas où les lois fondamentales soit de l'harmonie, soit de la filiation éprouvent ces perturbations, comme on le voit surtout aux époques révolutionnaires. Ces perturbations sont pour la société, ce que sont les maladies pour l'organisme individuel. Mais les cas pathologiques ne sauraient constituer, pas plus dans l'organisme social qu'individuel, une violation réelle des lois fondamentales de l'organisme social, dont les phénomènes essentiels, sont alors modifiés seulement dans leurs divers degrés, sans pouvoir jamais l'être dans leur nature ni dans leurs relations. Puisqu'il en est ainsi, il y a lieu de conclure rationnellement de l'analyse des perturbations à la théorie positive de l'existence normale¹. »

Mais ce sont là des méthodes que la sociologie emprunte aux autres sciences. Celle qui lui est vraiment propre, est selon Comte, la *méthode historique*. L'observation et la comparaison des sociétés soit dans l'espace soit dans le temps ne suffisent pas à la sociologie, car la continuité historique exige surtout qu'au lieu de se contenter d'observer et de comparer les différentes phases de l'évolution humaine, il faut tâcher de saisir le mouvement même de l'humanité qui marque cette évolution. L'étude rationnelle de l'ensemble, condition essentielle d'une philosophie, n'est possible que par l'emploi rationnel de la méthode historique. Cela est d'autant plus nécessaire que la sociologie, d'après Comte, procède toujours du tout aux parties. En condamnant avec raison l'étude purement descriptive et fragmentaire de l'histoire, Comte tombe dans l'excès contraire et transforme sa sociologie en philosophie de

1. *Cours*, IV, p. 343-347.

l'histoire basée sur des concepts ¹, philosophie qui a la sociologie comme préambule et la morale comme conclusion, selon la propre expression de Comte ².

b) *La statique sociale* ³. — Selon Comte, l'ordre est la

1. *Cours*, IV, p. 259 et suiv. Comte, dans sa dernière carrière philosophique, adoptera une méthode tout à fait subjective.

2. « Au lieu de constituer un simple appendice de la biologie, la physique sociale (sociologie) doit être conçue comme une science parfaitement distincte, directement fondée sur des bases qui lui sont propres, mais profondément rattachée, soit dans son point de départ, soit dans son développement continu, au système entier de la philosophie biologique. *Cours*, IV, p. 391. — Néanmoins la société, soit du point de vue dynamique, soit du point de vue statique, diffère de l'organisme biologique et le dépasse. En effet, la loi des trois états n'est-elle pas une loi psychologique par excellence ? Or, la psychologie n'est pas réductible aux éléments biologiques du cerveau. De même, statiquement, il est impossible d'établir un parallèle entre l'organisme collectif et l'organisme individuel, puisque la nature composée de l'un diffère de l'indivisible constitution de l'autre. Donc selon Comte, il ne faut pas se méprendre sur la portée de la similitude qu'on établit ordinairement entre deux ordres. (*Politique positive*, p. 288.)

3. Dans les explications précédentes, nous avons cru suffisant d'exposer ce qui constitue le fond de la doctrine de Comte touchant la dynamique sociale, sans nous étendre aux conséquences politiques et sociales de l'évolution de l'esprit humain, afin d'éviter la redite. Car dans la section précédente, nous nous étions déjà suffisamment arrêtés sur ce point. Mais nous ne saurions ne pas y revenir parce que, en ce qui concerne l'appréciation politique et sociale du passé, il y a entre Saint-Simon et A. Comte une parfaite concordance de vues. D'ailleurs, les idées de Comte à cet égard sont exposées dans les Opuscules, c'est-à-dire à une période où de l'aveu même de Comte, l'influence de Saint-Simon s'était fortement exercée sur lui. Nous parlerons à leur place des idées de Comte sur le droit, la souveraineté et la liberté politiques, idées qui sont surtout exprimées à l'occasion de la critique des régimes politiques et sociaux antérieurs. Toutefois, pour préciser la connexion étroite du progrès intellectuel et de l'état politique et social d'une société donnée, disons avec Comte que : « Le principe scientifique de cette relation générale consiste essentiellement dans l'évidente harmonie spontanée qui doit toujours tendre à régner entre l'ensemble et les parties du système social. Il est clair, en effet, que non seulement les institutions politiques proprement dites et les mœurs sociales d'une part, les mœurs et les idées de l'autre, doivent être sans cesse réciproquement solidaires, mais, en outre, que tout cet ensemble se rattache constamment par sa nature, à l'état correspondant du développement intégral de l'humanité... » *Cours*, IV, p. 268.

condition permanente du progrès, tandis que le progrès est le but continu de l'ordre. Si la *continuité* constitue la solidarité dans le temps, où « les vivants sont toujours et de plus en plus essentiellement gouvernés par les morts », la *coexistence* forme la solidarité dans l'espace. Ces deux espèces de solidarité doivent donc être considérées comme deux conditions également nécessaires de l'existence sociale. Mais Comte, tout en les envisageant comme solidaires et d'égale valeur, attribue la prédominance à la solidarité dans le temps, car « le vrai point de vue social consiste, dit-il, à subordonner convenablement la solidarité objective à la continuité subjective, principal moteur des destinées humaines ¹ ». Cependant, tout en l'affirmant, il trahit son vrai point de vue puisque sa théorie de statique sociale telle qu'il la conçoit, va contre la prééminence de la dynamique, ainsi que nous allons le voir.

La statique, c'est la partie de la sociologie qui étudie, remarquons-le encore une fois, « le *concensus universel* qui caractérise les phénomènes quelconques des corps vivants. Ainsi conçue elle constitue une sorte d'*anatomie sociale* qui a pour objet l'examen à la fois expérimental et rationnel des actions et des réactions mutuelles qu'exercent continuellement les unes sur les autres toutes les diverses parties quelconques du système social ² ». Dès lors, chacun des nombreux éléments sociaux, cesse d'être envisagé d'une manière absolue et indépendante, pour être conçu comme relatif à tous les autres, avec lesquels une solidarité fondamentale doit sans cesse le combiner intimement. Cette interdépendance des éléments de l'organisme social est imposée par des *lois d'harmonie* par l'ordre spon-

1. *Politique positive*, p. 364, t. II.

2. *Cours*, IV, p. 258-259.

tané, lois auxquelles la société est soumise. En d'autres mots, « on peut dire que partout où il y a système quelconque, il doit exister une certaine solidarité¹ ». Et cette solidarité devient toujours d'autant plus intime et étroite qu'elle s'applique à des phénomènes de plus en plus complexes et moins généraux. Ainsi, par exemple, le consensus animal est bien plus complet que le consensus végétal, comme le consensus humain l'est par rapport à celui de l'animal ².

La statique sociale étudie l'organisation sociale sous trois rapports : individu, famille et la société dans son ensemble.

L'individu : A. Comte ne s'attarde pas sur la démonstration de la sociabilité fondamentale de l'homme, cela étant trop évident; mais il tient toutefois à rejeter la doctrine « qui fait uniquement dériver l'état social, de l'utilité que l'homme en retire pour la satisfaction plus parfaite de ses besoins individuels ». Le facteur d'utilité ne saurait être regardé comme la cause de la création de la société, il ne peut en être que l'effet, car la vie sociale, au contraire, nous oblige très souvent à sacrifier tel ou tel intérêt particulier. La sociabilité est essentiellement spontanée, puisqu'elle est due originairement, non pas aux facultés calculatrices, partant *intellectuelles* de l'homme, mais bien plutôt *affectives*. Parmi celles-ci les instincts égoïstes dominent, selon Comte, les instincts altruistes. Alors, ne devient-elle pas inexplicable, la vie en société? Pas le moins du monde. Comte voit au contraire dans l'instinct égoïste une vertu socialisatrice, car « il demeure incontestable, dit-il, que la notion de l'intérêt général ne saurait avoir aucun sens intelligible sans celle de l'intérêt particulier... en quoi et com-

1. *Id.*, p. 279.

2. *Id.*, p. 280.

ment celui qui ne s'aimerait point pourrait-il aimer autrui ? Donc la prépondérance habituelle des penchants personnels est aussi indispensable qu'inévitable. Le facteur intellectuel, se développant à mesure que la société évolue, intervient pour harmoniser les instincts égoïstes et altruistes, et même, il aide à un accroissement direct de sentiments généreux, soit en augmentant l'empire de l'homme sur ses passions, soit en rendant plus net et plus vif le sentiment des réactions déterminées par les diverses relations sociales ¹. D'après Comte, l'individu n'est pas une réalité indépendante, absolue. Il n'est qu'une abstraction devant l'humanité qui est la seule réalité. En ce qui concerne sa place et sa fonction dans la société, l'individu est l'*organe* d'un seul Grand Être ². Non seulement il est anarchique et immoral, d'après Comte, de considérer la société comme étant réellement composée d'individus, mais c'est aussi scientifiquement impossible, car un système quelconque ne peut être formé d'éléments qui par nature lui sont hétérogènes. La décomposition de la société en individus serait aussi vicieuse en sociologie que le serait, en biologie, la décomposition chimique de l'individu lui-même en molécules irréductibles, dont la séparation n'a jamais lieu pendant la vie.

La famille : Or la véritable *unité sociale*, consiste dans la *famille*, au moins réduite au couple élémentaire qui en constitue la base principale ³. Elle est la donnée immédiate,

1. *Cours*, IV, p. 435-444. Selon Comte le but de l'éducation est d'augmenter notre sociabilité en fortifiant l'action modératrice de nos facultés altruistes, soit affectives, soit intellectuelles.

2. *Politique positive*, t. I, p. 363.

3. *Cours*, IV, p. 448.

l'ultime élément de la société, puisque, répétons-le, une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points, si ce n'est par abstraction. C'est seulement la famille qui s'offre à l'observation en tant qu'association¹ la plus spontanée, la plus réduite. Elle est un élément intermédiaire entre l'espèce et l'individu. A. Comte prend la famille en considération non pas seulement du point de vue structurel, comme élément composant de divers types sociaux, mais surtout en raison des fonctions que celle-ci remplit au sein de la société ; et aussi à cause des similitudes qu'offrent les deux sociétés domestique et politique, quant à leur constitution et leur fonctionnement respectifs.

Selon Comte, la famille joue un rôle précieux du point de vue de l'éducation. En effet, la famille n'est-elle pas une école de dévouement et de coopération par le fait, d'une part, de l'affection qui unit ses divers membres, de l'autre par une certaine spécialisation des fonctions qui existe entre eux ? Dès lors la société domestique crée une solidarité spontanée et parfaite. A cet égard, la mission de la femme est précieuse, car c'est elle qui, de par sa nature éminemment affective, est le principal facteur de la cohésion familiale. Et c'est ainsi, selon Comte que son infériorité physique et intellectuelle qui la soumet à l'autorité

1. Comte préfère employer le mot « union » pour désigner la famille, celle-ci étant d'après lui, basée plutôt sur la sympathie, autrement dit sur l'unité des efforts que sur la division du travail. Par conséquent, la famille est avant tout une association morale et psychique. C'est pourquoi Comte s'élève contre la conception chrétienne et musulmane lesquelles, dit-il, « persistent à représenter le mariage comme uniquement relatif à la propagation de l'espèce ». *Pol. pos.*, t. II, p. 187. — Quoi qu'il en soit, Comte est fortement inspiré à cet égard des conceptions catholiques, puisque d'après lui, dans la famille monogame, la femme doit être soumise à une forte autorité maritale, de même il n'admet point le divorce et défend le droit d'aînesse.

maritale, se trouve compensée. La famille n'est pas seulement une source de *solidarité*, elle est aussi, par le culte des ancêtres, qu'elle entretient, un facteur de *continuité*. Elle est, en un mot, le lien de la vie essentiellement affective ¹.

Comte voit dans la famille principalement deux ordres de relations constants : en premier lieu, la subordination de la femme à l'homme, en second lieu la soumission des enfants aux parents. Ces deux sortes de subordinations écartent toute idée d'*égalité* dans la société domestique, et y instituent une solide *hiérarchie*.

Il ressort de ce qui précède que la famille est en même temps l'éléments effectif de la société, et le premier modèle de sa constitution radicale ².

SECTION II. — La société politique : la cité.

A. Comte ne nous donne pas les éléments d'une classification des types sociaux ayant chacun une existence indépendante et des caractères spécifiques, comme le fera plus tard Durkheim. Pour lui il y a une classification historique des sociétés, une classification des *civilisations* basée sur la loi des trois états. Il est vrai qu'au point de vue statique et morphologique il distingue plusieurs sortes de sociétés. Mais ce ne sont pas là ces types sociaux dans le sens scientifique du mot, puisqu'ils ne sont que les parties de l'unique espèce sociale, à savoir l'*humanité*.

En vue de cette classification, il établit un parallélisme,— tout en nous mettant en garde contre l'exagération et la

1. L'importance que Comte attribue à l'action affective de la femme dans la société domestique prend une signification révélatrice étant donné sa religion d'Humanité basée entièrement sur l'amour.

2. A cet égard, l'influence des traditionalistes est apparente. Voir *Cours*, IV, p. 448-464 ; *S. P.*, II, p. 181-215.

mauvaise interprétation d'un tel procédé, — entre l'organisme individuel et celui de l'humanité. Suivant ce parallélisme, la famille, ainsi que nous l'avions dit plus haut, constituerait son *élément fondamental*, mieux que la cellule ou la fibre de la structure vitale.

Après la famille viennent les *cités* qui sont, d'après Comte, « les véritables *organes* essentiels du Grand Être ». Mais il ajoute aussitôt qu'à la vérité « ces organes sont aussi des *êtres*, tellement complets, que chacun, susceptible d'existence distincte, aspire spontanément à devenir le principal noyau de l'immense organisme ¹ ». La cité contient à son tour tous les éléments et tissus qu'exige le Grand Être. Ces éléments sont, d'une part, les familles, et de l'autre, les *classes* ou *castres*. Donc les cités constituent les premières sociétés politiques ayant une structure parfaite et capable de vivre d'une vie indépendante. Cette constatation se confirme par l'histoire. En effet, « les plus vastes associations humaines n'eurent d'autre origine réelle, dit-il, qu'une ville, graduellement développée par incorporation libre ou forcée, comme c'était le cas pour Rome ² ». D'après Comte, on pourrait distinguer un autre type de société politique qui se trouverait dans une situation intermédiaire entre les *cités*, où l'homme et le milieu sont suffisamment combinés, et le Grand Être qui n'est pas encore tout à fait constitué. Ces formations intermédiaires sont celles qu'on désigne sous le titre générique d'*Etats* ³.

1. *Politique positive*, t. II, p. 289-290. Pour Comte, Cité et État signifient une même chose, voir *ibid.*, p. 304.

2. *Système de politique positive*, t. II, p. 299.

3. *Id.*, p. 290. Comte entend par « États », nations, ou provinces. En tant que tels les États sont des institutions appelées à disparaître, puisque la nation et la province, sont selon Comte, des formations artificielles, forcées. La seule institution de formation naturelle et spontanée est la Cité. Donc pour lui, la Nation et l'État ne coïncident pas. Aussi,

Mais il est à remarquer que dans la doctrine de Comte, *intermédiaire* équivaut à *passager*, à *provisoire*, il en est ainsi, par exemple, dans sa dynamique sociale pour l'âge métaphysique, et il n'existe à proprement parler que deux âges, théologique et positif. Il doit en être d'autant plus ainsi du point de vue de la statique sociale qui, d'après Comte, doit « surtout avoir en vue l'existence totale de l'Humanité, quelque lointain que puisse encore être son véritable avènement elle doit arrêter ses analyses actuelles au degré d'association qui comporte une destinée complète et distincte ¹ ». Cette association est la Cité ou Commune, qui se forme dès que trois éléments nécessaires à l'existence humaine, à savoir *propriété, famille et langage*, se développent sur un *territoire* quelconque et se trouvent soumis à un même gouvernement. A ce compte la Cité ou Commune présentera une structure stable, toujours identique à elle-même, et une capacité de vie indépendante. Elle est donc un véritable organe de l'humanité.

Donc suivant un parallélisme biologique, qui est exact *mutatis mutandis*, l'organisme collectif est, selon Comte, essentiellement composé d'abord des familles qui en constituent les vrais éléments, il veut dire *cellules*, puis des classes ou castes qui forment ses propres tissus, et

d'après Comte, le patriotisme n'est pas autre chose que l'attachement à la terre, qui dépend de la Cité. Et il n'est une réalité sociale que dans cette mesure. « Destinée à lier, dit-il, la plus intime et la plus vaste des associations, la Patrie ne peut accomplir cet office fondamental que d'après une extension assez restreinte pour faire vraiment sentir les relations habituelles ». Voir, *Pol. pos.*, t. IV, p. 306. — Entre la Famille et l'Humanité, la Patrie n'est, comme on le devine, que la Cité, qui est le cadre des relations les plus habituelles. En attendant cette formation idéale, Comte s'oppose contre les grands États qui ne sauraient se maintenir sans oppression. N'est-ce pas, pour cette raison qu'il a voulu voir divisée l'Europe en 70 républiques et la France en 17, sous forme d'une fédération. Voir *Pol. pos.*, t. IV, p. 307, 461-464.

1. *Id.*, t. II, p. 290.

enfin des Cités ou communes qui sont ses véritables organes ¹.

§ 1. — *La théorie du gouvernement.*

Nous avons vu plus haut que Comte, en comparant la famille avec la société proprement dite, faisait une distinction entre *l'union* et la *coopération* ou *l'association*. C'est seulement la coopération qui est la véritable caractéristique de la société. La société n'est pas faite d'une simple juxtaposition de ses parties composantes. C'est elle qui, considérée d'un point de vue large, moral et matériel, « conduit immédiatement à regarder non seulement les individus et les classes, mais aussi, à beaucoup d'égards, les différents peuples comme participant à la fois..., à une œuvre immense et commune, dont l'inévitable développement graduel lie d'ailleurs aussi les opérateurs actuels à la série de leurs prédécesseurs, et même à la suite de leurs divers successeurs ² ». Cette coopération est l'expression même de la *solidarité sociale*. Pourquoi la coopération est-elle l'inévitable caractéristique de la société ?

L'on sait que la simplicité de l'organisme est le signe de son caractère primitif. En effet, les études biologiques nous montrent que la perfection de l'organisme animal augmente à mesure que la spécialité des *fonctions* s'accroît avec,

1. Comte mentionne, sous le nom d'*appareil*, une autre formation sociale qui se serait constituée par la réunion d'organes ou de cités, et formerait l'organisme le plus évolué de l'être collectif. L'unité chrétienne du moyen âge, et l'unité industrielle de l'âge moderne en seraient des exemples.

2. *Cours*, IV, p. 478. On voit par là la liaison de la dynamique et de la statistique sociale. « La philosophie métaphysique, dit Comte, au siècle dernier a commis une erreur capitale en attribuant à ce principe la création même de l'état social, puisqu'il est, au contraire, évident que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, en suppose nécessairement le préalable établissement spontané. » *Cours*, IV, p. 474.

bien entendu, l'existence des organes correspondants distincts et néanmoins toujours solidaires. Or d'un côté, *unité du but*, de l'autre *diversité des moyens*. Tel est, dit Comte, le caractère propre de notre organisme social, et la principale cause de sa supériorité à tout organisme individuel.

Or l'organisme social, de par sa complexité même, implique nécessairement une diversité de *fonctions*, autrement dit une division du *travail social*, et cela de plus en plus croissant à mesure que la société évolue. Ce qui implique nécessairement une *solidarité*, une *coopération* de plus en plus active. Bref, « cette invariable conciliation de la *séparation des travaux* avec la *coopération des efforts* d'autant plus prononcée que la société se complique et s'étend davantage, constitue le caractère fondamental des opérations humaines quand on s'élève du simple point de vue domestique au vrai point de vue social ¹ ».

Comme le fait remarquer Durkheim, Comte tout en reconnaissant que la division du travail est une source de solidarité, « il semble n'avoir pas aperçu que cette solidarité est *sui generis* et se substitue peu à peu à celle qu'engendrent les similitudes sociales. C'est pourquoi, remarquant que celles-ci sont très effacées là où les fonctions sont très spécialisées, il a vu dans cet effacement un phénomène morbide, une menace pour la cohésion sociale ² ». C'est précisément de cette interprétation d'une excessive spécialisation des fonctions que découle la théorie du Gouvernement de Comte et que par conséquent celle-ci se trouve très intimement liée à la théorie de la dynamique sociale.

1. *Cours*, IV, p. 470.

2. *Divis. du trav. social*, 2^e éd., p. 356.

En effet, ne voyant pas qu'il y a deux solidarités, mécanique et organique, distinctes l'une de l'autre et dont une perd du terrain tandis que l'autre en gagne, à mesure que le volume et la densité de la société augmentent, et que bien réglementée, la division du travail assure au contraire, la cohésion au lieu de la diminuer, Comte a pris l'excès de cette dernière pour un facteur de dispersion. Cet inconvénient n'est pas selon Comte seulement d'ordre matériel, comme certains économistes l'avaient signalé, mais il est d'une portée beaucoup plus générale, et partant beaucoup plus grave. « Toute décomposition quelconque, dit-il, devant nécessairement tendre à déterminer une dispersion correspondante, la répartition fondamentale des travaux humains, ne saurait éviter de susciter, à un degré proportionnel, des divergences individuelles, à la fois intellectuelles et morales... Si d'une part, en effet, la séparation des fonctions sociales permet à l'esprit de détail un heureux développement, impossible de tout autre manière, elle tend spontanément, d'une autre part, à étouffer l'esprit d'ensemble, ou du moins à l'entraver gravement. Pareillement sous le point de vue moral, en même temps que chacun est ainsi placé sous une étroite dépendance envers la masse, il en est naturellement détourné par le propre essor de son activité spéciale, qui le rappelle constamment à son intérêt privé, dont il n'aperçoit que très vaguement la vraie relation avec l'intérêt public. A l'un et à l'autre titre, les inconvénients essentiels de la spécialisation augmentent nécessairement comme ses avantages caractéristiques, sans que ce soit d'ailleurs en même rapport, pendant le cours spontané de l'évolution sociale ¹. »

1. *Cours*, IV, p. 482-483.

Que faut-il faire alors pour empêcher cette action dispersive de la division du travail trop poussée et qui engendre un « automatisme humain » ? Faut-il retourner en arrière à l'âge où les sociétés se trouvaient dans un état d'indistinction ¹ ? Mais ce serait faire perdre toute sa raison d'être à la philosophie positive, qui, en admettant et en exigeant même les diversités, tâche de les systématiser en les hiérarchisant, soit dans l'ordre moral et intellectuel, soit dans l'ordre matériel. D'ailleurs, ce serait aussi une tentative antiscientifique, contraire à la réalité, puisque de toute évidence la séparation des fonctions augmente proportionnellement au degré de l'évolution des sociétés. Il faudrait arrêter celle-ci pour empêcher celle-là. Il s'agit tout simplement de « contenir suffisamment et de prévenir autant que possible cette fatale disposition à la dispersion des idées, des sentiments et des intérêts, résultat inévitable du principe même du développement humain ² ». Et c'est précisément en cela que résident et la raison d'être et les fonctions de l'État ou du Gouvernement ³.

Ainsi conçu, l'État devient non pas « un mal nécessaire », comme l'appelait Saint-Simon, mais un facteur nécessaire d'unité et d'ordre. « Il n'y a pas de société sans Gouvernement. » Car la cohésion que le Gouvernement assure, n'est en vérité, que la conséquence du comportement spontané de la société. En d'autres termes, le Gouvernement est caractérisé « *par l'universelle réaction nécessaire,*

1. Je tiens à relever ceci que pour Comte « l'âge de la généralité » n'est pas l'état primitif d'indistinction où se trouvent les sociétés primitives comme l'a compris Durkheim (*Div. du travail*, p. 349). Ce que Comte appelle l'âge de la généralité et qui s'oppose à l'âge de la spécialité, c'est l'âge de systématisation et par conséquent loin d'être un âge dépassé, c'est l'âge positif dont Comte annonce l'avènement. *Cours*, IV, 57^e leçon.

2. *Id.*, p. i484.

3. Comte emploie ces deux expressions indistinctement.

d'abord spontanée et ensuite régularisée, de l'ensemble sur les parties ¹ ». Donc, il faut ériger cette réaction en une nouvelle fonction spéciale, susceptible d'intervenir efficacement dans l'accomplissement habituel de toutes les diverses fonctions particulières de la société, pour y rappeler sans cesse la pensée de l'ensemble et le sentiment de la solidarité commune. « C'est donc la prédominance de l'esprit d'ensemble qui constitue nécessairement le caractère invariable du Gouvernement ² ».

Il est à remarquer, par ailleurs, que Comte voit dans la division du travail même, la raison qui détermine l'existence de l'appareil gouvernemental. « On peut, en effet, reconnaître aisément, dit-il, que, considéré sous un nouvel aspect général, cette répartition graduelle des opérations humaines doit inévitablement établir une subordination élémentaire toujours croissante, qui tend de plus en plus à faire naturellement ressortir le Gouvernement du sein de la société elle-même ³. » Mais cette deuxième observation n'est que la conséquence de la première. Car nous avons vu que la raison primordiale de l'existence de l'État s'explique avant tout par ce qu'elle répond au besoin général spontané de l'unité, laquelle constitue la fonction la plus générale parmi les diverses fonctions de l'organisme social.

1. *Cour*, IV, p. 485. Contrairement, à ce que prétend Durkheim *Div. du trav.*, p. 340), l'esprit d'ensemble et d'unité n'est pas, selon Comte, moins spontané que la division du travail, ce qui ressort d'ailleurs du passage cité (voir aussi *Cours*, IV, p. 488). Donc le gouvernement, aux yeux de Comte ne sert pas à proprement parler à créer cette unité, mais à la maintenir en la réglementant. Ce qui est vrai toutefois, c'est que cette spontanéité ne provient pas de la solidarité organique, elle est plutôt en quelque sorte l'expression de ce que Durkheim appelle la solidarité mécanique. C'est la distinction et les relations de ces deux sortes de solidarité que Comte n'a pu apercevoir.

2. *Id.*, p. 486.

3. *Id.*, p. 488.

Or, établissant une hiérarchie entre ces fonctions sociales, selon leur degré de généralité, Comte en fait découler logiquement et la raison d'être et la place de l'État au sein de la société. D'ailleurs, d'après lui, c'est un fait qui s'observe dans tous les domaines de l'activité sociale, et constitue la principale loi qui s'énoncerait comme suit : « *Les diverses sortes d'opérations particulières se placent naturellement sous la direction continue de celles d'un degré de généralité immédiatement supérieur* ¹. »

Il est aisé de voir le parallélisme établi par Comte entre cette doctrine politique et sa philosophie positive. Profondément attaché à l'idée de l'ordre, il avait voulu avant tout, ainsi que nous l'avons vu, charger la philosophie de l'étude des généralités, et ensuite de leur hiérarchisation. Le Gouvernement est appelé à jouer le même rôle par rapport à la société, il répond au besoin de systématisation et de hiérarchisation des diverses fonctions sociales. C'est là une saisissante preuve de l'unité de vues de Comte.

Séparation des offices et concours des efforts, voilà, en somme, la grande loi sociologique, déjà constatée par Aristote, mais uniquement du point de vue statique, et qui, considérée dynamiquement aussi, nous explique, selon Comte, le fondement et de la Société et de l'État, avec cette différence toutefois que ce dernier lui en emprunte avec plus de force sa signification, puisqu'il constitue l'organe régulateur par excellence de tous les *offices*, et le seul unificateur des *efforts*.

Mais ces efforts en eux-mêmes se combinant à des degrés variés forment d'abord plusieurs *forces sociales*, dont le concours spontané ou systématique se fait après coup pour

1. *Cours*, IV, p. 489.

servir de base à l'existence et de la Société et de l'État.

D'après Comte, il existe trois espèces de forces sociales : matérielle, intellectuelle et morale, dont chacune « résulte d'un concours plus ou moins étendu, résumé par un organe individuel ¹ ».

Toutes ces *forces* sont, en premier lieu, le produit d'une coopération qui peut être subjective ou objective selon qu'elle s'effectue dans le temps ou dans l'espace. Dès lors, « il n'y a de purement personnelle que la force physique proprement dite », encore ne peut-elle être considérée comme telle que si elle ne recourt pas aux instruments qui supposent une certaine coopération, actuelle ou antérieure. En second lieu, chaque force sociale doit acquérir un mode de manifestation individuel, car « *les fonctions sociales sont collectives dans leur nature, et individuelles dans leur exercice* ² », sans quoi le concours resterait stérile et ne serait qu'apparent. Cette manifestation « consiste toujours dans le ralliement plus ou moins durable de diverses individualités autour d'une seule prépondérante ».

Le concours ainsi défini se réalise, selon Comte, de deux manières : il peut être ou *spontané* ou *systématique*. Il est spontané lorsque les forces partielles surgissent d'abord sans trouver un centre commun, ce qui est le plus fréquent, dans ce cas-là le concours n'existe qu'après leur concentration. Il est *systématique*, lorsque au contraire, une action prépondérante suscite les forces partielles et les unit ³.

1. *Système de politique positive*, Paris, 1890-1895, t. II, p. 265.

2. *Syst. pol. post.*, II, p. 265.

3. *Id.*, p. 266-267. La doctrine égalitaire de la politique métaphysique, selon Comte, est antisociale puisqu'elle méconnaît ce vrai mécanisme du concours des forces collectives. Ce serait également, dit-il, contraire au penchant naturel des hommes, qui, s'ils sont enclins à commander, le sont aussi dans leur ensemble, à l'obéissance.

Étant donnée la prédilection de Comte pour la systématisation, et d'après les explications précédentes, on comprend, combien il est partisan d'un État fortement centralisé et d'un Gouvernement autoritaire, ainsi que nous en parlerons plus loin.

D'autre part, le concours des différentes forces sociales, outre qu'il se réalise en s'individualisant, s'opère selon une combinaison hiérarchique. Comte hiérarchise ces forces sociales de deux façons suivant le point de vue où on se place : subjectivement, la force morale ou affective doit venir en tête, suivie de la force intellectuelle ou spéculative, et la force matérielle ou action proprement dite, chacune correspondant, en dernière analyse, à trois éléments de la constitution mentale de l'individu. Considéré objectivement, c'est-à-dire suivant une évolution historique qui se manifeste par « le décroissement de généralité et d'intensité, comme l'accroissement de complication et de dignité ¹ » des dites forces, leur ordre hiérarchique s'en trouve renversé, et la force matérielle passe avant la force intellectuelle et celle-ci avant la force morale. C'est là encore un autre point de liaison entre les conceptions philosophiques et sociales de Comte, puisqu'il établit aussi une hiérarchie entre les forces sociales, et cela selon le même critérium dont il s'était servi pour hiérarchiser les sciences. Mais la force matérielle à laquelle Comte accorde la prépondérance objective n'est pas quelque chose de brutal parce qu'elle *n'est pas indépendante* par le fait même de sa constitution, et aussi à cause de l'existence d'autres facteurs modérateurs. En effet, les deux éléments qui constituent la force matérielle, qui sont, d'après Comte,

1. *Syst. polit. pos.*, t. II, p. 280.

le nombre et la richesse, se trouvent en bonne intelligence dans l'état normal de la société « soit que le nombre ait procuré la richesse, soit qu'il consente à s'y soumettre ¹ ». Mais Comte ajoute que le nombre est moins tyrannique que la richesse, parce que « d'après l'union qu'il exige, il ne saurait persister sans devenir très modifiable par les impressions morales ». Mais cela ne veut pas dire que la répartition ou la concentration de la richesse ne soit point en fonctions des divers courants psychologiques ². Au surplus, indépendamment de cela, les forces morales et intellectuelles ne manquent pas d'intervenir dans l'action de la force matérielle. Et cette intervention modératrice est d'autant plus salutaire que des éléments composants de la force matérielle, l'un ayant tendance à l'*expansion* et l'autre à la *concentration*, ils se trouvent dans un état d'opposition latente. C'est pourquoi toutes les fois que cette opposition devient violente, il faut en chercher la cause avant tout dans une anarchie spirituelle ³. Aussi, la subordination objective des autres forces sociales à la force matérielle lierait mieux, selon Comte, l'*ordre humain* à l'*ordre universel* ; en effet non seulement l'évolution hiérarchique, dont nous avons parlé plus haut existe indubitablement, mais « la prépondérance sociale de la force matérielle est aussi normale, déclare Comte, que l'assujettissement de

1. *Id.*, p. 269.

2. *Id.*, p. 268.

3. On voit que Comte est partisan d'une sorte de compromis entre les idées conservatrices et révolutionnaires. Mais il est incontestable qu'il penche vers les premières. « La soumission habituelle du public, déclare-t-il, envers la grandeur ou la richesse offre rarement le caractère de servilité que lui reprochent les déclamateurs anciens et surtout modernes... Le régime final tendant davantage à régler l'emploi de la puissance qu'à discuter sa source, les dignes riches seront plus chéris et mieux respectés, quoiqu'on réduise à sa juste mesure l'estime personnelle que mérite la seule existence de leur fortune. » *Politique positive*, t. II, p. 277.

l'ordre social envers l'ordre vital et de celui-ci envers l'ordre inorganique ¹ ». Cependant cette subordination ne signifie pas soumission, car la hiérarchie objective, ou pratique des forces sociales qui est une *hiérarchie de pouvoir*, est, si l'on peut l'appeler ainsi, une *situation de fait* exigée par la vie même, alors que la hiérarchie subjective, qui à l'opposé de la première, est une *hiérarchie de droit*. Donc elles ne sont pas de même ordre, puisque l'une représente l'esprit, l'autre la force proprement dite ou la *matière*. Celle-ci est effectivement prépondérante, étant directement efficace mais il est toujours soumis à l'action modératrice de l'esprit ².

§ 2. — *Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel.*

Cette distinction des forces en matérielles, d'un côté, et morales et intellectuelles [de l'autre, nous conduit à la séparation de deux pouvoirs envisagée par Comte, premièrement dans le sein même des sociétés particulières, secondement dans l'ensemble de l'humanité.

Comte considère comme très secondaire la théorie classique de la séparation des pouvoirs. Cette division tripartite ne saurait être la base essentielle de l'organisme politique ; d'abord, parce qu'elle est purement formelle : elle ne correspond pas aux facteurs sociaux profonds devant lesquels

1. *Pol. Pos.*, t. II, p. 275.

2. La base immédiate de l'ordre social est la puissance matérielle. Il ne peut pas en être autrement, dit Comte, et il ajoute : « Le célèbre principe de Hobbes sur la domination spontanée de la force constitue, au fond, le seul pas capital qu'ait encore fait, depuis Aristote jusqu'à moi, la théorie positive du gouvernement. » *Pol. Pos.*, t. II, p. 299. — Mais subjectivement, c'est-à-dire en tant que religion, la doctrine positiviste, non seulement intervertit l'ordre de ces forces ; mais « il érige en dogme fondamental, à la fois philosophique et politique, la prépondérance du cœur sur l'esprit ». *Pol. pos.*, t. I, p. 17.

toute organisation arbitraire est inefficace. Elle découle du formalisme métaphysique. De plus elle peut nuire à l'unité d'action et de pensée, en affaiblissant le pouvoir central. La puissance est la caractéristique congénitale des forces matérielles ¹. Dès lors, l'unique séparation scientifique ne saurait être fondée que sur les éléments constitutifs de l'organisme même de la société, sur les véritables forces qui le font ce qu'il est. C'est à cette seule condition que la société politique peut connaître l'ordre et assurer le progrès.

Cette seule séparation scientifique fondamentale est celle du *pouvoir spirituel* et du *pouvoir temporel*. Ainsi l'équilibre ou plutôt l'ordre sera assuré, non pas par un jeu artificiel de balance entre pouvoirs purement politiques, mais par la combinaison hiérarchique des forces sociales. La nécessité d'une telle séparation ne découle pas seulement de l'analyse physiologique de l'organisme collectif, calqué par Comte sur celui de l'individu, mais elle est imposée aussi par l'analyse de la marche de la civilisation humaine. En considérant l'histoire nous arrivons à cette certitude qu'« il n'y a de gouverné temporellement que ce qui ne peut l'être spirituellement, c'est-à-dire qu'on ne régit par la force que ce qui ne peut l'être suffisamment par l'opinion ² ». En effet l'histoire fait apparaître, d'après Comte, le bien-fondé de cette constatation. La suppression du pouvoir spirituel, dû à la dislocation de l'unité catholique depuis la Renaissance, ou, ce qui est politiquement équivalent, son usurpation par le pouvoir temporel, n'a-t-elle pas provoqué un malaise général, en inaugurant une ère d'anarchie intellectuelle et morale, et en donnant la

1. *Politique positive*, t. I, p. 124-125.

2. *Politique positive*, t. IV, 5^e opuscule, p. 201.

prépondérance à « l'intérêt immédiat » ? Cela a pour conséquence inévitable, dans l'ordre international, le règne du désordre qu'on a voulu éviter, faute de mieux, par « ce système d'équilibre... qui a occasionné plus de guerres qu'il n'en a empêché » ; et dans l'ordre national, « l'établissement de cette sorte d'autocratie moderne qui n'a point d'analogie exacte dans l'histoire, et qu'on peut désigner sous le nom de ministérialisme ou de despotisme administratif ¹ ».

Pour remédier à ce malaise, il faut instituer deux pouvoirs qui se forment du reste spontanément, et ensuite les séparer. C'est là un système que l'antiquité n'a pas connu, puisqu'à cette époque il n'y a eu que la confusion de ces pouvoirs spirituel et temporel soit que l'un des deux ait été complètement subordonné à l'autre, soit qu'ils aient directement résidé dans les mêmes mains, ce qui est arrivé le plus souvent. Ainsi, dit Comte, dans l'ancienne Égypte, le pouvoir spirituel a dominé le pouvoir temporel alors qu'à Rome et en Grèce, malgré leurs différences très importantes, le pouvoir spirituel fut simplement instrument et auxiliaire du pouvoir temporel ². Comte ne veut donc ni d'un État théocratique, ni d'un État militaire. Il veut que les deux pouvoirs aient chacun son domaine propre, comme cela était au moyen âge catholique. « Le positivisme vient reprendre cette immense construction. » Cela découle d'ailleurs nécessairement de l'hétérogénéité des deux pouvoirs : car l'un est de caractère *pratique, spécial*, et *national* ; alors que l'autre est de caractère *théorique, général* et *universel*, considéré au sens large du terme. D'autre part, l'un assure la *solidarité* dans l'espace, l'autre la solidarité dans le temps, ou la *continuité*.

1. *Id.*, p. 182-188.

2. *Id.*, p. 176.

L'un est fondé sur l'*action*, l'autre surtout sur l'*éducation morale*. sur le *sentiment*. Telles sont les caractéristiques des deux pouvoirs qui doivent être non seulement séparés, mais aussi indépendants l'un de l'autre, quoiqu'étroitement liés, le pouvoir spirituel ayant pour tâche essentielle vis-à-vis du pouvoir temporel de « conseiller sans commander ».

Comte envisage l'institution de ces deux pouvoirs, sous deux rapports : dans une société politique donnée, et dans l'ensemble de l'humanité. A ce dernier degré, elle aboutit, à la fondation d'une « religion de l'humanité », basée sur l'amour ¹. Mais l'examen de cette partie dépassant le cadre de notre étude, nous nous sommes contentés de la mentionner pour nous arrêter sur l'explication des deux pouvoirs dans le sein de la cité ou de l'État ².

1. Comte appelle « *sociocratie* » le nouveau régime. *Politique positive*, p. 403, t. I,

1. La religion de l'Humanité positiviste, avec son Grand Être, et son Église, son Sacerdoce est pour Comte « le guide intellectuel, la consécration morale et le régulateur social ». En tant que telle, elle agit incontestablement sur le comportement de l'État, il faut dire même que c'est sa raison d'être préliminaire. Mais elle présente un intérêt non moins capital du point de vue de l'organisation de la paix, sinon universelle, du moins européenne. Comte n'a pas, certes, conçu un plan concret de paix, comme ses précurseurs, il ne s'en souciait guère, puisque d'après lui, tout le problème de l'ordre et de la paix dépend d'abord de la *systématisation des idées* et ensuite et surtout de celle des *mœurs et des sentiments*. Or la religion positiviste y répond parfaitement avec son Église unificatrice. Le problème de la paix a toujours été une des principales préoccupations de Comte. A cet effet, il a voulu, dès 1818, avec une candeur généreuse, l'abolition des armées permanentes. Il ne le voulait pas, dit-il, seulement « par principe d'humanité », mais parce que « cette institution est aujourd'hui le seul obstacle au perfectionnement de l'organisation sociale, de quelque point de vue qu'on l'envisage ». Car, ajoute Comte, « on n'attaque souvent que parce qu'on a d'énormes masses de *brigands oisifs qui ne demandent que plaies et bosses* ». De plus, l'armée permanente, serait d'après lui, contraire à l'établissement de la liberté, instituant une *classe hégémonique* (*Lettres à Valat*, p. 71-72, 17 novembre 1818). Il est aussi contre les conquêtes; nous avons vu plus haut que la cité est l'organisme le plus normal de la société politique. C'est elle seule, en principe, qui, « convenablement agrandie et com-

Au sein d'une société politique déterminée, le pouvoir spirituel occupe la même place que l'Église positiviste doit occuper par rapport à l'humanité. Aussi est-il théoriquement distinct de l'organe temporel de l'État ¹. Il remplit les mêmes fonctions qui consistent dans « le règlement des principes, des penchants, des volontés, en un mot, des tendances ² ». Il est, en d'autres termes, par rapport à

plétée, constitue la plus vaste société politique qui puisse naître et durer sans oppression ». Cette limite étroite réservée à la société politique fait sans doute bon marché de l'existence d'une autre réalité qu'est la *nation*. Mais en faisant cette restriction, Comte semble ne pas perdre de vue à quel point le principe des nationalités est la cause des injustices commises, tour à tour, en son nom et contre lui (*Politique positive*, t. II, p. 306). Comte croit aussi à la décadence du régime colonial, croyance qui mérite de retenir l'attention. (*Cours*, IV, p. 350.) La paix, dit-il, ne peut être assurée par les moyens préconisés par Henri IV, Sully et même l'abbé de Saint-Pierre. « Le fait est que, dit Comte, l'idée de ce bon abbé était bonne en elle-même, mais elle pêchait par la combinaison fautive par laquelle il voulait l'effectuer, puisqu'il proposait une coalition des rois, dans le genre à peu près de ce qu'on appelle aujourd'hui la Sainte-Alliance, pour maintenir la paix ; autant aurait-il voulu proposer de faire garder les moutons par les loups. » (*Lettres à Valat*, p. 73, 17 novembre 1818.) Donc Comte ne croyait à la paix universelle qu'assurée par tous. C'est là un système de « sécurité collective » comme on l'appelle de nos jours. Et cette sécurité est possible, selon lui, non pas par des combinaisons toutes formelles, mais par l'établissement, à l'intérieur, d'une autorité spirituelle exercée par les savants et philosophes et basée sur l'opinion publique, les mœurs populaires et à l'extérieur, par l'union de tous les peuples d'Europe dans « une même communion morale », la création d'un vrai « esprit européen », comme l'on dit encore aujourd'hui. C'est la mission du positivisme qui ouvrira l'ère pacifique et définitive. C'est pour cela qu'il s'adressait à Réchid Pacha (*Lettre à Réchid Pacha*, *Pol. pos.*, t. III, vendredi 4 fév. 1858.) C'est aussi pour assurer cette paix qu'il avait envisagé la fondation d'une République universelle dirigée par le sacerdoce positiviste et une fédération européenne comprenant 70 Républiques.

1. Nous disons théoriquement car dans l'ordre politique, « une distinction même approximative, dit Comte, n'est pas toujours possible... Le principe fondamental de la division des deux pouvoirs exige simplement que jamais la possession simultanée de tous deux à un haut degré ne puisse exister dans aucun individu ni dans aucune classe ». *Pol. pos.*, append., p. 195, note 1.

2. *Id.*, append., p. 192.

l'organe temporel, ce qu'est la philosophie positive par rapport aux sciences particulières. Son moyen d'action est l'éducation. Ainsi que nous avons vu plus haut, l'État est né de la réaction nécessaire de l'ensemble sur les parties, il est le symbole de l'unité. La nature même d'une telle qualité indique qu'il ne doit pas seulement exercer une action matérielle, mais aussi et surtout intellectuelle et morale. D'où, selon Comte, la nécessité des deux pouvoirs dont se compose l'État, au sens large de cette expression.

a) *Pouvoir spirituel, sa nature, sa composition, ses fonctions.*

— Le pouvoir spirituel est constitué à son tour par trois catégories d'individus : les philosophes et savants, les femmes, et les prolétaires. Les premiers se trouvent comme dans la doctrine de Saint-Simon, à la tête de gouvernement spirituel de la société politique. Cela provient, outre le rôle éminent que la raison, l'esprit scientifique sont appelés à remplir dans la direction des sociétés, de ce que « les forces morales et intellectuelles ne comportent point, dit Comte, en elles-mêmes, une véritable composition totale ; aussi elles se prêtent beaucoup moins à la coopération directe ¹ ». C'est pourquoi dans ce domaine, il se forme entre les hommes une inégalité plus radicale. Une haute valeur intellectuelle ne saurait être contre-balancée par aucune coopération. De là résulte une sorte d'aristocratie intellectuelle qui est appelée à la tête du pouvoir spirituel.

Nous savons, en second lieu, quel rôle important Comte assigne aux femmes dans la famille, et qu'elles sont l'élément affectif de la société domestique ; indirectement elles sont aussi appelées à remplir une grande fonction spirituelle dans la société politique. « Les dispositions fémi-

1. *Cours*, IV, p. 491.

nines, déclare Comte, représentent la principale condition de notre vraie régénération, le besoin de rétablir la subordination systématique de la politique à la morale ¹. » Étant donné que selon Comte, « aucune rénovation mentale ne peut vraiment régénérer la société que lorsque la systématisation des idées conduit à celle des sentiments », les femmes tirent toute leur valeur sociale de ce principe : elles sont la source du dévouement dans le foyer et l'objet d'un véritable « culte » ; elles sont dans la société la source des sentiments généreux et préparent l'avènement de la religion de l'humanité. En effet, « alliance nécessaire qui dirigera notre réorganisation manque encore, déclare Comte, d'une suffisante représentation du suprême régulateur humain. Il n'y peut entrer que d'après un élément qui lui soit directement propre, comme l'élément philosophique à la raison et l'élément populaire à l'activité ² ».

Quant à l'élément populaire, ou prolétaire, comme l'appelle Comte, c'est *un élément subalterne* tant du point de vue temporel que du point de vue spirituel. Notre auteur est très apparemment éclectique à cet égard, il s'efforce de trouver un compromis entre les courants opposés. Temporellement, il rejette au nom de la classe populaire « la soumission absolue, trop prêchée par le catholicisme moderne », ainsi qu'il repousse « le dogme métaphysique de la souveraineté populaire ³ ». Néanmoins, ce n'est pas que « le peuple doive habituellement, *quand le cas exige,*

1. *Politique positive*, t. I, p. 207.

2. *Id.*, t. I, p. 205 ; voir aussi Préface du même tome dédiée à la sainte mémoire de « son » éternelle amie Clotilde de Vaux (née Marie), 4 décembre 1846.

3. Cependant, il admet le « droit d'insurrection » comme « une ressource extrême indispensable à toute société afin de ne pas succomber à la tyrannie ». *Pol. pos.*, t. I, p. 135.

prêter son assistance, même matérielle, à l'exercice spécial de l'autorité temporelle.

Il en est de même spirituellement. Mais l'intervention subalterne, alors qu'elle est *exceptionnelle* matériellement, devient *constante*, quand elle est spirituelle. Pour quelle raison le peuple acquiert-il cette qualité d'élément spirituel ? Parce qu'il est naturellement animé d'une active sociabilité, il est le seul « appui du bon sens et de la morale », puisqu'il n'est entaché ni de l'égoïsme aristocratique des classes dont la domination fut à jamais détruite par la Révolution, ni de la vicieuse éducation des classes intermédiaires qui obtinrent l'ascendant social qu'elle convoitait depuis longtemps. Donc, sauf la classe philosophique, principal organe de l'esprit d'ensemble, aucune autre partie de la société, ne saurait être aussi disposée que les masses populaires à se tenir convenablement au point de vue général. Outre leur sentiment de sociabilité très développé, leur contact journalier avec les difficultés de la vie développe chez eux le sentiment de solidarité et de moralité collective. Dès lors, leurs conditions morales et matérielles nous portent à les considérer comme *l'auxiliaire* des philosophes. Ainsi le pouvoir spirituel se trouve constitué ayant de part et d'autre les savants et philosophes, et le peuple, et au milieu les femmes. De la sorte la collaboration interne de l'esprit, du cœur, et de l'action trouve sa complète réalisation ¹.

L'action subalterne des masses populaires s'opère par l'entremise de l'*opinion publique*. Comte envisage celle-ci également sous deux rapports : temporel, spirituel. Du point de vue politique elle sert à assurer l'ordre en tant que

1. *Politique positive*, t. I, p. 128-139.

facteur de régularisation ; du point de vue spirituel, elle nous fait connaître quel est le *bien commun*, et comment il doit être sauvegardé, parce que l'opinion publique est l'expression de la réaction de l'ensemble. Elle est par conséquent, la force moralisatrice, agissant non pas seulement sur l'ensemble de la société, mais aussi sur les actions des particuliers¹. L'on devine ici l'intervention de ce que Durkheim appellera plus tard *la contrainte collective*. Mais pour que, selon Comte, l'opinion publique s'impose efficacement il lui faut la réunion de trois éléments : la doctrine, l'organe, la force. La force sous-entend l'existence d'un milieu en même temps personnifié dans les masses populaires elle-mêmes. La doctrine, c'est bien entendu celle que Comte préconise et qui est seule capable d'assurer la communion des esprits et des cœurs. Quant à l'organe « ce sont des philosophes et savants qui servent de liaison entre les deux premiers éléments. D'ailleurs, cette nature composite de l'opinion publique ainsi comprise est la conséquence du caractère subalterne ou auxiliaire des prolétaires en tant qu'élément du pouvoir spirituel²⁻³ ».

1. *Politique positive*, t. I, p. 139-145.

2. *Id.*, p. 146-150, t. I.

3. Ce que Comte appelle « prolétaires », n'est pas la classe ouvrière, cette expression de prolétaire correspond d'après lui au mot « peuple » qui, par « une heureuse équivoque », comme il le dit, désigne la masse sociale englobant les diverses classes spéciales. Pour lui les prolétaires sont dignes d'intérêt non pas du point de vue particulièrement politique, et moins encore du point de vue économique. Ils le sont en tant qu'élément moral surtout. Afin de mieux préciser l'attitude de Comte à cet égard, notons sommairement ses idées sur le socialisme et le communisme. Comte ne rejette pas de prime abord ces doctrines. Il prétend même que « le principe fondamental du communisme est nécessairement absorbé par le positivisme ». Mais cette affirmation semble exagérée, puisque l'entente n'est pas sur le principe comme il le dit. Voyons d'abord ce qui les rapproche, bien que leur opposition demeure entière : Comte aussi attaque la conception individualiste de propriété ; ce n'est pas un droit absolu d'user et d'abuser. La propriété n'est qu'une « indispensable

Quoi qu'il en soit, il ressort de ces explications que la *politique* et la *morale* sont intimement liées dans la doctrine

fonction sociale, destinée à former et à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante ». « Sage-ment conçue, ajoute-t-il, toutefois, cette appréciation normale ennoblit sa possession sans restreindre sa juste liberté, et même en la faisant mieux respecter. » Il admet également, la critique des socialistes et communistes dirigée contre l'économie libérale dont les maximes constituent une « aberration dogmatique ». Nous toucherons à ce sujet en parlant des fonctions de l'État.

Mais toute affinité se borne là. Comte s'oppose radicalement à ces doctrines et cela à maints égards : d'abord il est loin de nier la légitimité de la propriété, il se contente de la transformer, de la réglementer car, ainsi qu'il le déclare, le positivisme écarte « toute discussion vaine et orageuse sur l'origine et l'étendue des possessions, si elle établit directement les règles morales relatives à leur destination sociale » comme il écarte le problème des causes de la philosophie. Il ne discute donc pas la légitimité de la propriété ; pas plus qu'il ne s'inquiète d'une plus juste distribution. D'ailleurs, Comte ne dit-il pas que « le parti constructeur (lisez le dogme positiviste) vient aujourd'hui satisfaire les pauvres tout en rassurant les riches ».

Ensuite, selon Comte, et d'après sa distinction connue entre le temporel et le spirituel, la classe populaire ne doit pas accéder à la direction effective de l'État, son rôle n'est que moral et il est subalterne, alors vouloir mettre le pouvoir politique exclusivement entre les mains des prolétaires est aussi anarchique qu'utopique. Du reste, la question ne consiste pas, dit-il, à chercher le titulaire et le mode d'acquisition du pouvoir public ou privé, mais à en « régler l'exercice en quelques mains qu'il réside ». Comte s'élève aussi contre l'égalitarisme communiste, car pour lui, l'inégalité des conditions découle de la séparation des fonctions et celle-ci est un des caractères fondamentaux, nécessaires de l'organisme collectif. Le grand problème humain consiste à concilier, autant que possible, cette libre division avec une convergence non moins urgente. « L'individualité est indispensable à notre nature sociale afin d'y permettre la variété d'efforts simultanés qui la rend si supérieure à toute existence personnelle. » Niveler la société, c'est aller contre les lois naturelles et détruire toute activité réelle et même « toute vraie dignité ». Comte en arrivera à une conséquence qui est très importante. C'est la condamnation de la doctrine communiste en ce qui concerne l'antagonisme entre ouvriers et patrons. Nous savons que selon Comte, non seulement les fonctions sociales se divisent, mais aussi elles se hiérarchisent et dans leur ensemble et dans l'une d'entre elles. « Il n'y a pas plus d'armée sans officiers que sans soldats. » C'est une vérité élémentaire. Donc aucune grande opération ne serait possible, si chaque exécutant devait aussi être un administrateur, ou si la direction était vaguement confiée à une communauté inerte et irresponsable.

Bref, le positivisme, comme toutes les autres doctrines sociales du

de Comte. Il faut dire pour être plus exact, que la première est, dans l'ordre subjectif, soumise à la seconde. Cette liaison y est d'autant plus frappante que le spiritualisme comtiste, qui est en vérité un *spiritualisme réaliste*, considérant la société à la fois comme une cause et une fin en soi, attache les valeurs morales aux comportements collectifs seuls. En d'autres termes, le moral, pour lui, est ce qui est social, ou humain exclusivement. C'est pourquoi il a eu « l'Amour pour principe, l'Ordre pour base, et le Progrès pour but ».

b) *Le pouvoir temporel, sa nature, sa composition, ses fonctions.* — Nous avons vu plus haut d'abord comment le Gouvernement (au sens large que Comte donne à ce mot), c'est-à-dire embrassant à la fois les deux pouvoirs spirituel et temporel) en se formant, se détachait de la société, à quel besoin il répondait et de quelles forces sociales il était la synthèse. Ensuite, nous en avons étudié le pouvoir spirituel. Voyons maintenant l'autre, le pouvoir temporel ; mais il convient de mentionner dès l'abord quelques principes qui, selon Comte, doivent être à la base de toute

xix^e siècle, s'intéresse au *peuple*, veut en faire un élément digne, agissant et discipliné de la société. Mais pour cela il tâche d'éviter tout excès, et il condamne toute doctrine révolutionnaire soit politique, soit économique, car d'après lui, elles sont aussi anarchiques l'une que l'autre. Il adopte le juste milieu, il reste entre ces dernières doctrines et la doctrine traditionaliste, penchant plutôt vers celle-ci. Pour Comte le problème prolétarien est avant tout un problème moral. Faire passer le problème économique avant, c'est mettre la charrue avant les bœufs. « Le communisme se préoccupe exclusivement des richesses, dit Comte, comme si c'était les forces sociales qui fussent aujourd'hui mal réparties et mal administrées ». La position du positivisme vis-à-vis des doctrines socialistes et communistes, ce que nous avons essayé de dégager rapidement, s'explique par cela même que le positivisme est au fond un spiritualisme basé sur la prééminence de l'*idée* et surtout du *sentiment* et s'oppose nécessairement au matérialisme historique de Marx qui donne la prédominance à l'*intérêt* et à la technique. Voir surtout *Efficacité populaire du positivisme*, t. IV, p. 128-203.

organsation politique, et dont d'ailleurs, nous avons eu à parler plus haut.

Il faut considérer, dit Comte, « l'ordre artificiel et volontaire comme un simple prolongement général de cet ordre naturel et involontaire ». En d'autres termes, ce principe d'ordre et d'harmonie universelle fait qu'il y a concordance entre l'ensemble et les parties du système social. Il s'ensuit donc que non seulement les institutions politiques proprement dites et les coutumes d'une part, les mœurs et les idées de l'autre, sont et doivent être sans cesse solidaires, mais, en outre, que « tout cet ensemble se rattache constamment, par sa nature, à l'état correspondant de la civilisation ¹ ». Cette conception présente d'une part toute idée de bien ou de mal politique comme nécessairement relative et variable, sans être pour cela arbitraire puisqu'elle est l'expression des relations de cause à effet, d'autre part cette même conception pose la base rationnelle d'une théorie politique. Mais, par contre, ne conduit-elle pas à un optimisme exagéré ? A une sorte de « laisser faire, laisser passer », à une espèce de providentialisme, si l'on peut dire ? Comte a prévu cette critique et il y répond : « La philosophie positive enseigne toujours, dit-il, que dans les relations entre hommes, il s'établit spontanément un certain ordre nécessaire, mais sans jamais prétendre que cet ordre ne présente point, sous cet aspect, de graves et nombreux inconvénients, modifiables à un certain degré par une sage intervention humaine. Plus les phénomènes se compliquent en se spécialisant davantage, plus ces imperfections s'aggravent et se multiplient ² »

1. *Cours*, IV, p. 268.

2. *Id.*, p. 273. Comte déclare que le champ de variations des lois sociologiques est beaucoup plus étendu que ceux des lois biologiques,

Comte se défend donc de faire l'apologie systématique de tout ordre existant. Une organisation politique n'est pas sans défaut parce qu'elle est nécessaire. Dès lors l'intervention humaine se justifie, mais cette intervention a des limites qu'elle ne saurait dépasser sans causer « une inutile consommation des forces ». C'est dans cette mesure seulement qu'elle peut être efficace d'autant plus qu'elle interviendra en connaissance des lois qui sont à la base de tout organisme soit dans ses mouvements, soit dans sa structure. N'est-ce pas pour cette raison que l'*art* politique ne doit être que l'application d'une *science* politique positive.

Partant de ces considérations, A. Comte en arrive à

chimiques ou physiques. « Si donc, parmi les diverses causes modificatrices l'intervention humaine occupe le même rang d'influence proportionnelle, son influence devra donc être plus considérable dans le premier cas que dans un autre. » Mais, ajoute-t-il, ce ne sont là que des pures modifications, et elles demeurent toujours radicalement subordonnées aux lois fondamentales, soit statiques, soit dynamiques, puisqu'elles ne portent que sur « l'intensité » et sur « le mode secondaire d'accomplissement effectif » des phénomènes sociaux, sans jamais affecter ni leur « nature propre » ni leur « filiation principale ». Ainsi délimités dans leur portée, quels sont les facteurs, qui provoquent ces modifications ? D'après Comte, ils sont au nombre de trois : 1) la race ; 2) le climat ; 3) l'action politique proprement dite. De ces trois facteurs, c'est sur le troisième qu'A. Comte s'arrête surtout. Il critique cependant les vues de Montesquieu sur le climat auquel celui-ci attribue une importante que A. Comte trouve exagérée (opuscule 141, de la *Philosophie posit.*, Paris, Ernest Leroux, 1883, in-16). Il insiste, disions-nous, sur le facteur politique parce qu'il est « suffisamment accessible » et qu'il exige surtout une analyse soignée étant donnée l'importance excessive qu'on a trop souvent l'habitude de lui attribuer. Alors qu'en vérité, « en politique comme dans les sciences, déclare Comte, l'opportunité fondamentale constitue toujours la principale condition de toute grande et durable influence, quelle que puisse être la valeur personnelle de l'homme supérieur auquel le vulgaire attribue une action sociale dont il n'a pu être que l'organe ». Mais Comte n'entend pas par là nier l'existence des hommes de génie, il ne veut même pas diminuer leur valeur, puisqu'il sait qu'ils « ont exercé sur l'humanité une grande et profonde action ». D'ailleurs, selon Comte, la prévoyance n'est-elle pas la vraie source de l'action ? (*Cours* IV, p. 392-393).

nous donner une définition de l'autorité. En effet, critiquant la faculté de rompre l'harmonie constante de la société qu'on attribue au législateur, il déclare que celui qu'on croit être doué d'une pareille puissance, que ce soit le législateur ou autre, a besoin d'être préalablement muni d'une *autorité* suffisante, sans quoi la cause de l'efficacité de son action revêterait un caractère transcendant ou mystérieux. L'illusion provient de ce qu'on intervertit l'ordre des choses. En étudiant les différentes forces sociales, nous avons vu quelles étaient selon Comte les conditions de leur efficacité. Nous avons constaté que celles-ci venaient en premier lieu, d'une *coopération* ou concours, en second lieu d'une *individualisation*. Or l'*autorité* ou *pouvoir politique* est « constituée par un assentiment correspondant, spontané ou réfléchi, explicite ou implicite, des diverses volontés individuelles, déterminées, suivant certaines convictions préalables, à concourir à une action commune dont ce pouvoir est d'abord l'*organe* et devient ensuite le régulateur. Ainsi l'*autorité* dérive réellement du *concours* et non le concours de l'autorité, sauf la réaction inévitable ¹ ». D'une part, la concordance de l'état d'une société politique donnée avec l'état de la civilisation dont elle fait partie, et de l'autre efficacité restreinte de toute action humaine dans ce domaine, tels sont les deux principes qui découlent d'un plus fondamental, à savoir que les phénomènes sociaux, comme les autres, sont régis par des lois. De là leur détermination et leur relativité dans le temps et dans l'espace.

Nous avons assez insisté plus haut sur la question de savoir à quel besoin correspondaient les deux pouvoirs, et

1. *Cours*, IV, p. 270.

quelle était leur origine et leurs relations. Nous déterminons maintenant la composition et les fonctions du pouvoir temporel.

Selon le déterminisme universel, le pouvoir temporel qui correspond seul à l'état de l'humanité serait pour Comte comme pour Saint-Simon, le *régime industriel*. « Il n'y a, déclare Comte, que deux buts d'activité possibles, pour une société, comme pour un individu isolé. Ce sont l'action violente sur le reste de l'espèce humaine ou la conquête, et l'action sur la nature pour la modifier à l'avantage de l'homme ou la production... Le but militaire était celui de l'ancien système, le but industriel est celui du nouveau ¹. » Ce pouvoir temporel au caractère industriel repose également sur une hiérarchie qui comporte deux divisions principales : les entrepreneurs d'un côté et les travailleurs de l'autre. Cette division hiérarchique elle-même comporte une série de gradations secondaires. Comte hiérarchise les diverses classes industrielles. Cependant, il ajoute qu'il ne s'agit pas ici, comme dans le pouvoir spirituel, d'un ordre de dignité, du rang occupé dans l'estime universel, mais d'un ordre de pouvoir, de l'influence directe exercée sur les actes réels ². Ainsi, par exemple, « il faut, à cet effet, y considérer d'abord, dit Comte, la principale décomposition de l'activité industrielle suivant qu'elle se borne à la production proprement dire, ou qu'elle se rapporte à la transmission des produits : le second cas est évidemment supérieur au premier quant à l'abstraction des opérations et la généralité des rapports ³ ». Comte subdivise ensuite chacune de ces fonctions selon que la « production » concerne

1. *Opuscules de philosophie positive*, p. 82.

2. *Cours*, VI, p. 492, 4^e éd., 1877.

3. *Id.*, p. 495.

la simple formation des matériaux ou leur 'élaboration directe, et que la « transmission » est immédiatement relative aux produits mêmes ou seulement « à leurs signes représentatifs ». Ces deux décompositions constituent, selon Comte, la vraie hiérarchie industrielle. Dès lors, les banquiers se trouvent au premier rang, ensuite viennent les commerçants, puis les « manufacturiers » et enfin les agriculteurs dont les travaux sont plus concrets et les relations plus spéciales que chez les trois autres classes pratiques¹. Ce sont là des classes sociales non pas fermées comme les castes, mais ayant une « composition nécessairement mobile », c'est-à-dire que l'accès d'une classe hiérarchiquement supérieure n'est pas interdit à de « justes prétentions ». Pour Comte, l'éducation est seule régulatrice à cet égard, puisqu'elle place chacun, dit-il, « dans la condition la plus convenable à ses principales aptitudes, en quelque rang que sa naissance l'ait jeté² ». Tel est le substrat du pouvoir temporel, qui est, on le voit, d'une nature essentiellement économique.

Ce pouvoir temporel est soumis intérieurement, c'est-à-dire en tant qu'organisation politique par excellence, à deux sortes de « disciplines » similaires : d'une part il est *hiérarchisé* selon la règle ci-dessus énoncée, d'autre part, il est *centralisé*. Cette dernière discipline découle de ce principe que toute force sociale, comme nous le savons, pour être opérante doit se concentrer, s'individualiser. Ayant déjà expliqué suffisamment ces deux points, nous devons ici en étudier seulement les conséquences.

La première discipline condamne, du point de vue objectif, la démocratie politique basée sur l'idée de souve-

1. *Cours*, VI, p. 495.

2. *Id.*, p. 504.

raineté nationale ¹. En effet, la hiérarchie que Comte établit entre les diverses classes sociales, et qu'il croit nécessaire au maintien de l'ordre, est une hiérarchie de *fonctions* d'abord et de *situation* sociale ensuite. Selon Comte plus on descend l'échelle des fonctions, plus on constate que celles-ci se spécialisent et se concrétisent. Le Gouvernement est un organe d'unité, de systématisation. De même que la philosophie positive, pour constituer un système de sciences, ne s'occupe que des généralités, de même on ne gouverne qu'en occupant, grâce à la généralité de sa compétence, le haut et le centre du système social. Dès lors, les masses populaires ne sont pas à même, en principe, d'y accéder étant donné la *spécialité* de leurs fonctions et la *dépendance* de leur situation. Donc une participation directe à l'exercice de l'autorité leur est interdite. Certes, le peuple n'est pas absolument exclu par Comte de toute action politique, puisqu'il veut que la masse sociale connaisse « les décisions spéciales dont tous les citoyens peuvent ordinairement apprécier assez les motifs essentiels et qui intéressent directement l'existence pratique de toute la communauté comme les jugements de tribunaux, les déclarations de guerre, etc ² ». Mais il serait absurde, selon Comte, d'étendre cet usage à d'autres cas spéciaux, où « la population doit adopter les résolutions des supérieurs ». On le voit, le peuple n'est pas appelé à l'*exercice direct* de pouvoir politique, mais à son *contrôle subalterne*. Et ce

1. « Le dogme de souveraineté du peuple, dit Comte, est celui qui correspond sous le rapport temporel au dogme de la liberté de conscience, et dont il n'est que l'application politique. Il a été créé pour combattre le principe du droit divin..., il ne fait que remplacer l'arbitraire des rois par l'arbitraire des peuples, ou plutôt par celui des individus. Il tend au démembrement du corps politique... » *Opuscules*, p. 69.

2. *Politique positive*, t. I, p. 136.

contrôle s'exerce surtout dans le domaine moral grâce à l'action de l'opinion publique dont nous avons étudié la nature et l'importance. Bref, les masses populaires étant placées en bas de l'échelle politique, leur intervention dans l'exercice du pouvoir se trouve éliminée.

Cette condamnation effective du « dogme métaphysique de la souveraineté du peuple », est la conséquence de ce principe, d'autre part, que « si le pouvoir spirituel doit se ramifier partout pour atteindre son but, le bon ordre exige au contraire, la concentration du pouvoir temporel ¹ ». Cette formule rejette, non seulement le système parlementaire, et toute espèce de décentralisation, mais en même temps le système représentatif, partant la démocratie politique ².

Mais la condamnation du dogme de la souveraineté du peuple s'explique en réalité par deux conceptions de Comte dont l'une concerne la notion de droit, et l'autre la nature des fonctions sociales : dans la doctrine de Comte disparaît, pour ainsi dire, l'idée de droit. Par conséquent, il devient impossible de parler de droit de souveraineté aussi bien pour l'individu ou le peuple que pour l'État. Selon Comte *l'idée de droit* doit être remplacée par *l'idée de devoir*, et cela pour deux raisons : d'abord « pour mieux subordonner la personnalité à la sociabilité », et puis surtout afin de « subordonner la politique à la morale ». D'ailleurs, « le mot *droit* doit être autant écarté du vrai langage politique que le mot *cause* du vrai langage philosophique. De ces deux notions théologiques métaphysiques l'une est désormais immorale et anarchique, comme l'autre irrationnelle et sophistique... Elles ne conviennent qu'à la

1. *Id.*, p. 131.

2. *Politique positive*, t. p. 124-127.

transition révolutionnaire, par leur action dissolvante sur le système antérieur. Chacun a des devoirs, et envers tous, mais personne n'a aucun droit proprement dit. Les justes garanties individuelles résultent seulement de cette universelle réciprocité d'obligations. En d'autres termes, nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir¹. Cette conception paraît justifiée quand on sait que selon Comte il ne faut pas aller de l'homme à l'humanité, mais de l'humanité à l'homme. Les hommes ne doivent pas être conçus comme autant d'êtres séparés, autant d'individualités absolues munies de droit, mais comme les *organes* de l'unique réalité qu'est l'humanité. Celle-ci est l'objet et produit d'une « immense coopération », d'une solidarité actuelle et d'une continuité historique.

Or cette dernière considération nous explique la façon dont Comte comprend la nature des fonctions sociales envisagées surtout du point de vue politique. Une fois la notion de droit remplacée par la notion de devoir, toute fonction sociale acquiert un caractère relatif. Quelle que soit la situation qu'occupe, dans la société politique, un individu ou un groupe d'individus, celui-ci ne saurait se prévaloir d'un droit quelconque ni pour garder sa situation ni pour la changer ou la modifier. Aucune situation, autrement dit, aucune fonction sociale, n'a une valeur intrinsèque. La hiérarchie politique des fonctions n'est

1. *Id.*, p. 381. Comte se ne pas le droit, il le veut faire. En même qu'un philosophe il faut enlever à la cause l'adhésion morale, les rapports constants, de même en politique il faut enlever le droit au fait qui selon Comte avait une valeur en soi, pour ne pas être tenté qu'à une action relative de droit, ou fait qui produit des relations sociales constantes. Ainsi ce n'est pas le droit qui détermine le devoir, mais c'est le devoir qui détermine le droit.

pas une hiérarchie de valeurs absolues, elle est établie relativement à la société. Elle ne découle pas d'un droit subjectif quelconque de ceux qui l'occupent. Dès lors toute activité est une fonction sociale et toutes les fonctions sociales sont de même nature. C'est pourquoi « il faut écarter entièrement, dit Comte, la distinction vulgaire entre les deux sortes de fonctions respectivement qualifiée de publiques et privées... Dans toute société vraiment constituée, chaque membre peut et doit être envisagé comme un véritable fonctionnaire public, en tant que son activité particulière concourt à l'économie générale suivant une destination régulière¹ ». Mais pour Comte l'identité de nature ou la communauté de destination des différentes fonctions sociales n'affectera nullement le mode effectif de leur accomplissement, ni leur ordre hiérarchique. Elle n'aura qu'un effet moral, en ce sens que l'élévation des activités privées à la dignité des fonctions publiques développera chez les classes subordonnées de la société d'une part, le sentiment nécessaire de valeur sociale, d'autre part, elle fera sentir la nécessité permanente d'une certaine discipline systématique.

Ainsi en substituant le devoir au droit Comte a voulu indirectement, nous semble-t-il, obtenir deux résultats : faire perdre d'un côté à toute situation privilégiée son fondement subjectif et métaphysique, pour ne lui reconnaître qu'une valeur objective et relative ; et de l'autre, couper court à toutes revendications populaires. C'est précisément cette dernière conséquence qui fait apparaître comme une compensation due au peuple, la suppression de la vieille distinction classique de l'activité sociale en

1. *Cours*, VI, p. 482. *Politique positive*, t. I, p. 194.

publique et privée. Mais quoi qu'il en soit, les réformes préconisées par Comte sont loin d'apporter un remède efficace aux maux sociaux, puisqu'elles ne sont que morales et n'autorisent aucun changement de fait, puisqu'elles assignent au peuple une action surtout spirituelle « non pas impérative, mais consultative ». Cependant cet optimisme idéologique de Comte ne saurait nous surprendre puisqu'il est non seulement une exigence de sa philosophie, mais aussi la caractéristique de son temps.

Pourtant la hiérarchie des fonctions sociales telle que Comte l'envisage, c'est-à-dire comme non pas une hiérarchie formelle mais comme une hiérarchie structurelle, nous paraît insoutenable. Car il est arbitraire d'appliquer le même critérium logique de la hiérarchie des sciences aux réalités sociales. D'ailleurs comment superposer les diverses fonctions sociales selon qu'elles sont progressivement générales et abstraites ? Pour y parvenir il importe de déterminer d'abord leur degré de généralité. Mais par quel moyen saurons-nous que telle fonction sociale est plus générale que telle autre. Il n'existe aucune *unité* dont nous puissions nous servir à cet égard. Chaque domaine social à sa mesure puisqu'il est à la fois tributaire et indépendant des autres. Ils ne se hiérarchisent pas mais ils se combinent et se coordonnent. A supposer qu'il soit possible de classer les activités sociales d'après le critérium de Comte, le même critérium ne nous autoriserait pas à les hiérarchiser. Il n'y a pas de fonctions sociales qui soit inférieures ou supérieures ni objectivement ni subjectivement.

Malgré ces réserves que nous avons formulées, Comte n'en demeure pas moins conséquent avec lui-même. Nous savons qu'il est préoccupé d'assurer l'ordre avant tout, voulant toutefois rester fidèle à un esprit progressiste. Mais l'ordre

n'est conciliable d'après lui, ni avec l'individualisme politique qui est essentiellement *critique*, ni avec le collectivisme qui est *subversif*. Dès lors il choisit un moyen terme : il veut sauvegarder l'ordre par un pouvoir temporel hiérarchisé, système pyramidal au sommet duquel réside le pouvoir en exercice, — et son contrôle, plus moral que politique, à la base ; les masses populaires, bien qu'elles contribuent à la fois aux deux pouvoirs, agissent plus efficacement surtout en tant qu'élément du pouvoir spirituel. Celui-ci constitue dans son ensemble, nous le savons une force modératrice indépendante, générale et d'une valeur subjective prépondérante qui relie l'État à l'ordre international, à l'ordre « universel », comme dirait Comte. C'est là une doctrine politique fortement autoritaire, dominée cependant par un spiritualisme qui est la caractéristique de la philosophie de notre auteur.

c) *La dictature*. — Nous avons dit plus haut que le pouvoir temporel était soumis à deux sortes de disciplines internes : *hiérarchisation* et *centralisation* ou *individualisation*. Nous avons expliqué la première ; quant à la seconde, qui est la conséquence nécessaire de la première, elle conduit effectivement à l'institution de la *dictature*. Nous avons vu comment Comte expliquait l'individualisation du pouvoir. Cette individualisation, qu'elle soit systématique ou spontanée, est indispensable, disait-il, pour que la force soit effective. Mais Comte s'empresse d'ajouter que le *pouvoir* présuppose toujours le *concours*. C'est là une détermination du *consensus* social. Le pouvoir n'est alors qu'un *épiphénomène*. Donc toute autorité porte sa légitimation dans son existence même, en quelques mains qu'elle se trouve, puisque le *concours* est nécessairement

sous-entendu. Et plus le pouvoir est concentré, plus il est efficace, et mieux l'ordre est assuré.

Si la concentration garde toujours, en tant que conséquence de l'individualisation du pouvoir, son caractère de principe fondamental et invariable par rapport à une société politique donnée, il n'en est pas de même pour la dictature proprement dite. Cette distinction est importante, car selon Comte la dictature n'est pas proprement une fin en soi, elle est un moyen destiné à aider à l'établissement du régime définitif, nécessaire en France, pour la préparer à sa mission de propagation de la doctrine positiviste car, « depuis la chute de la domination romaine, déclare Comte, la France a toujours constitué le centre nécessaire, non moins social que géographique de l'Humanité, surtout à partir de Charlemagne ¹ ». Elle est donc seule qualifiée pour prendre la tête du mouvement. Il y a selon Comte, nous le savons, un manque d'unité spirituelle dont souffre l'humanité et qu'il appelle « maladie occidentale ». Dans le domaine politique les doctrines existantes ne sauraient assurer une telle unité. La doctrine démocratique née de la Révolution est négative et dissolvante, le traditionalisme est rétrograde, alors que le libéralisme parlementaire est stationnaire. Le positivisme seul pourra réunir, grâce à

1. *Polit. pos.*, t. I, p. 82. Comte attribue dans le même ordre d'idées une mission particulière à la Turquie pour propager les principes positivistes dans le monde musulman : « Il faut convenir que la Turquie dit-il, commence, sous l'impulsion occidentale, la transition complémentaire, qui dans une génération doit succéder à la transition principale que la France dirige... On achève ici de sentir combien la Turquie doit assister la France dans l'essor systématique de la transition complémentaire. » *Politique positiviste*, t. IV, p. 508-518. Ces considérations de Comte sont vraiment prophétiques. En effet, la jeune Turquie en entrant définitivement dans une époque « positive » sert de modèle au monde musulman, et relie l'Europe à l'Asie, non seulement géographiquement mais aussi spirituellement.

son esprit de tolérance, tous les avantages des systèmes précédents, en évitant leurs inconvénients. Et afin d'y arriver il faut tendre tous les efforts à la régénération spirituelle, à la communion des esprits et des cœurs. Mais pour qu'on puisse y travailler avec succès, il faut que la tranquillité, l'ordre, soient garantis. « Plus la dictature affermit la tranquillité, dit Comte, mieux elle fait ressortir les questions insurmontables, qui sans affecter directement la politique concernent les principales bases de l'association humaine ¹. » C'est précisément à cette fin que la dictature est destinée. Elle n'est qu'un régime provisoire, ou « préparatoire », pour traverser sans heurts, « l'inter règne spirituel ². »

Comte envisage deux formes de dictature selon les trois phases de la période transitoire. Pendant les deux premières phases où le positivisme n'a pas encore gagné l'adhésion entière de l'organe gouvernemental qui ne fait que l'estimer ou le seconder au lieu de le professer, la dictature est empirique ou sceptique et elle peut et même doit être une *monocratie* afin de maintenir l'ordre nécessaire à la réalisation systématique de la cohésion générale autour du positivisme.

Pendant la troisième et dernière phase de la période transitoire, la « monocratie » doit faire place à un « triumpvirat systématique » formé des chefs convertis au positivisme. Cette dictature à trois est naturellement de caractère industriel, puisque « les trois ministères destinés à prévaloir doivent se partager les attributions industrielles en rangeant l'agriculture, la fabrication et le commerce sous les départements respectifs de l'intérieur, des finances

1. *Politique positive*, t. IV, p. 379.

2. *Id.*, t. I, p. 116.

et de l'extérieur ¹ ». Cette deuxième forme de la dictature, quoique possédant des pouvoirs discrétionnaires ², présente un caractère moins rigide, vu le nombre et le mode de nomination de ceux qui l'exercent. D'ailleurs, son institution serait, selon Comte, consécutive à « la décomposition politique de la France, d'après la transformation de dix-sept intendances en républiques » ou plutôt la transformation d'un État unitaire en une Fédération d'États. Comte appelle le régime définitif *la dictature sociocratique* mais en vérité cela n'en est pas une, puisque « le régime positif rendra le Gouvernement de plus en plus spirituel et de moins en moins temporel, en systématisant la marche naturelle de l'association humaine ». Il est vrai que Comte ne veut pas prétendre par là l'inutilité ou la disparition de toute intervention matérielle. Quoique toujours décroissante, grâce, dit-il, à l'essor continu de la discipline morale, une telle intervention demeurera toujours nécessaire. Quoi qu'il en soit, une fois le positivisme érigé en religion universelle, il dominera par son *Sacerdoce* l'ensemble de l'activité humaine, et les gouvernants n'en seront que des fidèles agents. C'est là, au fond, les forces spirituelles qui gouverneront, le pouvoir temporel n'étant qu'un instrument.

La dictature pose nécessairement le problème de liberté. Comment celui-ci est-il envisagé par Comte ? Notre auteur ne condamne pas la liberté, mais il lui enlève son caractère métaphysique, absolu : « Des théoriciens sans responsabilité, dit-il, peuvent pousser l'amour abstrait de la liberté d'exposition et de discussion jusqu'à demander qu'elle prévale, quelques dangers que son essor actuel doive

1. *Politique positive*, t. IV, p. 380.

2. *Id.*, t. IV, p. 379.

susciter aux institutions fondamentales de la société. Mais les praticiens qui répondent du maintien de l'ordre matériel pendant le désordre spirituel, ne sauraient ainsi sacrifier le présent à l'avenir ¹. » La liberté ainsi délimitée est non seulement admissible, elle est aussi nécessaire, parce qu'elle servira à l'élaboration et à l'installation d'une nouvelle doctrine universelle qui est le positivisme. Donc, afin de faire aboutir la période transitoire à l'état définitif et normal, il faut concilier la liberté et la dictature. L'ordre passe, selon Comte, avant la liberté, mais l'existence même d'un régime fortement autoritaire rend nécessaire le respect d'une liberté bien entendue, « comme garantie contre la dégénération, toujours imminente, d'une dictature empirique en une tyrannie rétrograde ² ». Mais alors une question se pose. Une fois l'état définitif atteint, l'unité spirituelle réalisée, condamnera-t-on la liberté au nom d'un dogme ? Non pas. Elle perdra uniquement sa raison d'être, car « il n'y a point de liberté de conscience, déclare Comte, en astronomie, en physique, en chimie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est parce que les anciens principes étant tombés, et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis ³ ».

Si Comte a raison d'enlever à la liberté son caractère métaphysique et de remplacer la *liberté-droit absolu* par la *liberté-fonction relative* et aussi de l'exiger comme contre-

1. *Politique positive*, t. IV, p. 380.

2. *Id.*, t. IV, p. 379.

3. *Opuscules*, p. 68.

poids à la dictature, il a tort de croire qu'elle perdra spontanément sa raison d'être par l'établissement même d'une doctrine universelle. Car quoiqu'il prétende par une généralisation hâtive et un optimisme tout sentimental, les vérités morales ne pourront jamais s'imposer avec la même force que les vérités matérielles, et une adhésion sans réserve et sans exception ne sera point possible à cet égard. Donc la question de liberté ne saurait se poser de la même manière pour le monde humain que pour le monde physique. A tort ou à raison, la liberté sera toujours défendue ou condamnée au nom d'un idéal quelconque. Mais elle ne perdra jamais sa raison d'être. C'est à cette condition d'ailleurs que l'homme se sentira tour à tour victorieux ou vaincu, ce qui est la marque de l'élan perpétuel d'une vie qui le distingue du reste de la nature.

d) *Fonctions de l'État.* — Quant aux fonctions de l'État, dont nous avons essayé de déterminer la genèse, le fondement et la nature, selon Comte, elles se dégagent de l'ensemble même du positivisme. Le pouvoir, dans son sens large, embrassant à la fois le temporel et le spirituel, il n'y a aucune activité sociale qui puisse rester en dehors de sa sphère de réglementation. L'État ainsi compris n'est pas, comme c'est le cas pour la doctrine individualiste, simplement un spectateur bienveillant au milieu de la société, il est la société même, il est la synthèse de toutes les activités sociales. Ses fonctions ne doivent pas se borner à assurer l'ordre et la sécurité de la société. Il surveille aussi bien la vie morale que la vie matérielle. En ce qui concerne l'éducation, par exemple, nous savons que, d'après Comte, la famille est le principal élément de la société politique ; comme elle est aussi un organe de pouvoir spirituel, l'édu-

cation entre ainsi dans le domaine du pouvoir et on peut dire sans trahir la pensée de Comte que le rôle de l'État est plus spirituel que matériel, car celui-ci est avant tout un système d'idées et de sentiments.

D'autre part, en ce qui concerne la vie matérielle, Comte réfute explicitement le libéralisme économique. Il est évident que l'économie libérale a, selon Comte, la même tare que l'individualisme juridique ou politique. Elle est fondée, comme ce dernier sur des entités, telles que les notions de *valeur*, d'*utilité*. Certes, elle fut utile en son temps, par ce qu'elle a déblayé le terrain. Mais elle est essentiellement anarchique et négative, puisqu' « elle conduit à ériger en dogme universel l'absence nécessaire de toute *intervention* régulatrice quelconque ¹ ». Une telle prétention nie toute systématisation, partant la science dont se réclame pourtant l'économie classique. Du point de vue pratique, elle s'oppose au concours et à la solidarité sociale, lesquels provoquent spontanément la réglementation, autrement dit l'intervention de l'État.

Les activités matérielles de la société, qui sont tributaires de ses activités morales ou spirituelles ne sauraient se soustraire à cette règle fondamentale de concours et de systématisation sans nuire à l'ordre social et sans trahir l'unité du système de notre auteur.

* * *

La doctrine de Comte soulève plusieurs critiques, soit du point de vue purement sociologique, soit du point de vue politique. En premier lieu, il ressort de notre analyse que la sociologie comtiste est basée sur deux idées : celle de

1. *Cours*, IV, p. 218.

l'humanité, et celle du progrès, dont la première n'est que l'objet de la seconde. Car ce qui forme la matière principale de cette sociologie est, en effet, le progrès de l'humanité dans le temps. Mais, au juste, qu'est-ce que l'humanité ? Celle-ci est-elle vraiment réelle comme le prétend Comte, ou tout simplement un concept ? Quoi qu'en dise Comte, il est impossible de soutenir qu'il n'y a de réel que l'humanité. Du reste, c'est Comte lui-même qui rend cette proposition insoutenable. En effet, l'humanité se personnifie, selon lui, dans la race blanche et mieux encore dans la société européenne et plus précisément dans la société de l'Europe occidentale. L'arbitraire d'une telle conception saute aux yeux ¹. Dès lors l'humanité loin d'être donnée à l'observation, n'est qu'une abstraction. C'est ce que pense d'ailleurs Durkheim qui prend position entre le nominalisme des historiens et ce réalisme idéaliste de Comte, si l'on peut l'appeler ainsi; pour lui, « entre la multitude confuse des sociétés historiques et le concept unique mais idéal de l'humanité, il y a des intermédiaires : ce sont les *espèces sociales*. Dans l'idée de l'espèce en effet, ajoute-t-il, se trouvent réunies et l'unité qu'exige toute recherche vraiment scientifique et la diversité qui est donnée dans les faits, puisque l'espèce se retrouve la même chez tous les individus qui en font partie et que, d'autre part, les espèces diffèrent entre elles ² ». Donc l'idée de progrès, autrement dit la loi des trois états, perd du coup son objet, et apparaît à son tour comme une « représentation toute subjective ». Pas plus que l'humanité, le pro-

1. D'après M. Maunier, cela constitue de la part de Comte une étroitesse de vue due à l'inobservance de la méthode comparative. (*Introduction à la sociologie*, p. 95, Paris, Alcan 1929, in-16.

2. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 95, Paris, Alcan 1927, 8^e édit., in-16.

grès de l'humanité n'est donné à l'observation. « Ce qui existe, ce qui seul est donné à l'observation, dit Durkheim, ce sont des sociétés particulières qui naissent, se développent, meurent indépendamment les unes des autres... Un peuple qui en remplace un autre n'est pas simplement un prolongement de ce dernier avec quelques caractères nouveaux, il est autre, il a des propriétés en plus, d'autres en moins ; il constitue une individualité nouvelle et toutes ses individualités distinctes étant hétérogènes, ne peuvent pas se fondre en une même série continue, ni surtout en une série unique. Car la suite des sociétés ne saurait être figurée par une ligne géométrique, elle ressemble plutôt à un arbre dont les rameaux se dirigent dans des sens divergents ¹. » Du reste, la loi des trois états fût-elle exacte, elle n'est et ne peut être qu'empirique. « Vue de loin, en effet, l'histoire prend assez bien cet aspect sériaire et simple » D'autre part, Comte donne de la force progressive de l'espèce humaine une explication *finaliste* et purement *psychologique*. D'après lui, ce serait « une tendance qui pousse directement l'homme à améliorer sans cesse sous tous les rapports sa condition quelconque ». Mais, Durkheim dit que faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né et comment il est ce qu'il est. Certes, les tendances, les désirs sont pour quelque chose dans l'évolution sociale. Mais pour expliquer un phénomène social « il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit ² ». Aussi Comte considérant le progrès comme le produit d'une tendance qui pousse l'homme, fait dériver les faits sociaux immédiatement de la nature humaine. Mais une explication purement psycho-

1. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 26.

2. *Id.*, p. 117.

logique de ces faits ne rend pas compte de leur spécificité. « La cause déterminante d'un fait social, déclare Durkheim, doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelle. Aussi la fonction d'un fait social doit-elle toujours être recherchée dans le rapport qu'il soutient avec quelque « fin sociale ¹ ». Ces critiques en sapant deux fondements de la sociologie comtiste, à savoir l'idée de l'humanité et l'idée du progrès, font perdre également la raison d'être de sa méthode historique. Mais, ce qui est encore plus important, ce coup porté à la dynamique sociale de Comte ne manque pas d'ébranler, croyons-nous, sa statique sociale, c'est pourquoi nous avons tenu à préciser les principales critiques formulées par Durkheim à ce sujet.

Si la dynamique sociale est fondée sur l'idée de progrès, la statique sociale de son côté est basée sur l'idée de l'ordre. D'autre part de même que le progrès se réalise dans et par l'humanité, l'ordre s'assure dans et par l'État. Aussi, comme « l'ordre devient la condition permanente du progrès, tandis que le progrès constitue le but continu de l'ordre ² », ces deux principes sont intimement liés et de cette liaison découle logiquement celle de l'État avec l'Humanité. Mais dans l'état définitif où la religion positiviste aura acquis l'universalité, ce rapport de l'État avec l'humanité deviendra un rapport de subordination absolue, le temporel devant être soumis au spirituel, tout en restant distinct de lui. C'est là un idéal dont Comte rêve avec une grande noblesse de sentiment et un grand optimisme religieux. S'il a défendu la dictature, ce n'est pas parce qu'elle présente à ses yeux une valeur intrinsèque, c'est parce

1. *Id.*, p. 110-137.

2. *Politique positive*, t. I, p. 105.

qu'elle est le seul moyen capable d'assurer l'établissement de la religion positiviste, elle n'est qu'un régime provisoire, le jour où la spiritualité régira le monde, la dictature perdra sa raison d'être. Mais nous avons vu plus haut combien était antiscientifique la prétendue réalité de l'humanité. Dès lors, la statique sociale de notre auteur considérée sous cet angle, devient, croyons-nous, un corps sans âme, et son autoritarisme perd sa justification, en perdant son but.

Mais voyons la critique adressée à sa théorie de Gouvernement elle-même. Nous savons que Comte admet le développement de la division du travail comme consécutif au progrès de l'organisme social. Cependant d'après lui, cela ne va pas sans inconvénient. La division excessive du travail décompose la société « en une multitude de corporations incohérentes », elle exerce donc une influence dissolvante sur l'unité du corps social. C'est précisément le gouvernement ou l'État qui empêchera cette dispersion, en tant qu'organisme chargé d'imposer la réaction de l'ensemble sur les parties.

A cet égard, deux observations s'imposent : en premier lieu, Comte donne à l'État une extension démesurée, et lui attribue une fonction inadéquate. Sans doute selon Durkheim aussi l'organe gouvernemental se développe avec la division du travail, non pour y faire contrepoids, mais par une nécessité mécanique. Car d'une part, par l'effet de la solidarité organique due au développement de la division du travail, les événements sociaux prennent plus facilement un intérêt général, d'autre part, en raison de l'effacement du type segmentaire, ils se répandent avec plus de facilités dans toute l'étendue d'un même tissu ou d'un même appareil. « Pour ces deux séries de raisons,

dit Durkheim, il y en a davantage qui retentissent dans l'organe directeur dont l'activité fonctionnelle, plus souvent exercée, s'accroît ainsi que le volume ¹. » La sphère d'action de l'État se borne là. Elle concerne la vie générale et superficielle de la société. Mais la société a, selon Durkheim, une autre vie « intestine, un mode d'organes qui, sans être tout à fait indépendant du premier, fonctionne cependant sans qu'il intervienne, sans même qu'il en ait conscience, du moins à l'état normal. Ils sont soustraits à son action parce qu'il est trop loin d'eux ² ». A plus forte raison l'État ne peut-il ajuster les fonctions de ces différents organes de la société et les faire concourir harmonieusement si elles ne concordent pas d'elles-mêmes. Ce qui fait l'unité des sociétés organisées, ce n'est pas l'État, « c'est le *consensus* spontané des parties, c'est cette solidarité interne », qui est la condition nécessaire de l'action régulatrice de l'État, car il ne fait que la traduire en un autre langage, et pour ainsi dire, la consacrer. « C'est ainsi que le cerveau ne crée pas l'unité de l'organisme, mais l'exprime et la couronne ³. » Pour qu'une réaction de l'ensemble sur les parties puisse s'exercer, il faut que cet ensemble existe, c'est-à-dire que le tout prenne conscience de soi et réagisse à ce titre. L'État ne peut pas maintenir de force l'uniformité si celle-ci n'existe pas. Telles sont les critiques de Durkheim. Elles nous montrent combien Comte s'était mépris sur la nature et l'étendue de la fonction de l'État.

En second lieu, l'erreur de Comte provient de ce qu'il a confondu la solidarité organique avec la solidarité méca-

1. *Division du travail social*, p. 350-351.

2. *Division du travail social*, p. 351.

3. *Id.*, p. 351.

nique. Il n'a pas aperçu que la solidarité par similitudes laissait place de plus en plus à la solidarité par division du travail. « Remarquant que, déclare Durkheim, les similitudes sociales sont très effacées là où les fonctions sont très spécialisées, il a vu dans cet effacement un phénomène morbide, une menace pour la cohésion sociale ¹. » Cependant l'affaiblissement de la conscience collective est normal. Donc il faut chercher ailleurs les raisons des faits de l'incoordination qui accompagnent parfois le développement de la division du travail social, c'est-à-dire « si la division du travail ne produit pas la solidarité, c'est que les relations des organes ne sont pas réglementées, c'est qu'elles sont dans un *état d'anomie* ² ». Dès lors Comte ne voyant pas que la solidarité qui naît de la division du travail est *sui generis* et qu'elle est appelée à remplacer la solidarité mécanique, a pris un état normal pour un état morbide et chargea l'État d'y remédier, en la transformant en quelque sorte en un organe de similitude et en lui conférant par conséquent une extension et des fonctions qui dépassent sa nature et sa destination normales.

La conception de Comte d'après laquelle la donnée immédiate de la société politique serait la famille, n'est pas moins critiquable. Faire de la famille le fait premier, croire que la société politique dérive des groupes domestiques antérieurement existants, c'est là une conception surannée, radicalement opposée à celle de l'école sociologique française. En effet, pour cette école, la famille conjugale constitue la dernière étape d'une série de transformations. Et « c'est le groupement domestique qui émerge du groupement politique, comme dit M. Davy, et non pas

1. *Division du travail social*, p. 356.

2. *Id.*, p. 360.

le politique qui est issu par dilatation du domestique ».

Il n'est guère besoin de faire remarquer par ailleurs, que Comte en voulant réduire la société politique à une multitude de cités a tenté de montrer le courant d'une évolution historique irrésistible. Ainsi, il a désiré en somme sacrifier l'individu d'abord à la famille, ensuite à la société, l'État à la Cité et la Nation à l'Humanité. Ce sont là sans doute des vues généreuses, qui ne relèvent pas de la science mais du sentimentalisme. Curieuse pensée philosophique que celle de Comte qui, selon une remarque judicieuse, a subi une évolution tout à fait contraire à celle établie par sa propre loi des trois états pour aboutir à la fin au fétichisme. On peut donc dire, pour employer sa propre expression, que ce fut là non pas un progrès, mais une rétrogradation.

Il n'en est pas moins vrai que Comte est le principal précurseur de la sociologie française, et même il en est le fondateur, car c'est lui qui a introduit, sinon le premier, du moins avec un esprit systématique, l'idée déterministe dans l'étude des sociétés, comme c'est lui qui a donné son nom à cette nouvelle science ¹.

1. Cependant M. Maunier fait remarquer avec raison que la sociologie ne trouva pas en A. Comte « un ouvrier ». Et cela est dû, d'après lui, à ce que Comte a jeté par-dessus bord la méthode de comparaison dès qu'il a vu qu'elle gênait ses constructions et ses prévisions. M. Maunier ajoute avec non moins de raison qu'il y avait là un grand recul au regard du XVIII^e siècle en ce sens qu'un Montesquieu, un Ferguson voyaient plus large, avaient plus de curiosité vraie, plus d'érudition. (*Introduction à la sociologie*, p. 95.)

CHAPITRE IV

DOCTRINE ORGANICISTE. A. ESPINAS ¹

Au dernier quart du XIX^e siècle, après le désastre de 1870 et la chute du second Empire, la France souffrait d'un profond malaise moral, social et politique. « L'usure sentimentale du romantisme, l'abus des déclarations humanitaires, l'amertume de la défaite donnèrent naissance à un individualisme dont il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter s'il se bornait aux extravagances littéraires... Mais visiblement les ressorts de la machine s'énervent : crise de la croyance, crise du devoir, crise même du vouloir vivre. Symptôme grave : la courbe des suicides s'élève. La société est malade et sa maladie est celle que dénonçaient à l'envi, au début du siècle, théocrates et prophètes socialistes ². » Donc le même problème se posait de nouveau : il fallait guérir le mal social, réorganiser la société.

C'est de cette préoccupation que naît la théorie organiciste d'Espinas. En effet, dans une notice rappelant les origines de son travail sur les *sociétés animales* ³, Espinas s'expliquait ainsi : « Ce livre a été conçu, disait-il, après la guerre de 1870. Qu'allait devenir la France ? Pouvait-

1. Né le 23 mai 1844, mort le 24 février 1922.

2. D. Essertier, *La sociologie*, p. 1, Collection : Philosophes et savants français du XX^e siècle, in-8°, Alcan, Paris, 1930.

3. Cité par M. Lalande dans la *Revue internationale de sociologie*, année 1925.

on prévoir son avenir, et en général, pourrait-on prévoir l'avenir des nations ? »

Comte ne disait-il pas que toute action comporte la prévoyance et celle-ci saurait-elle être acquise que par la science ? Espinas pense de même, mais il comprend la science sociale autrement. Pour que la prévision s'applique aux devenirs des sociétés, dit-il, il faut que les sociétés soient soumises à des lois. Par là, il ne fait sans doute que répéter ce que théocrates et positivistes avaient proclamé. Mais pour lui la soumission des sociétés à des lois n'est possible qu'à condition que celles-ci soient des êtres de la nature, semblables à ce point aux *êtres* « particulièrement aux êtres vivants ». Et cela n'est pas une simple analogie, une vague généralisation dont se servirent ses précurseurs. Pour Espinas la sociologie n'est que le prolongement de la biologie, et mieux encore elle n'est qu'une « biologie agrandie » ainsi que nous allons le voir¹. C'est à cette condition que la société cessera d'être considérée comme un « faisceau de rapports abstraits » pour être vue comme « un corps naturel, organisé », et de la sorte la sociologie sera vraiment scientifique et capable de servir de base à la réorganisation morale et sociale.

Le problème ainsi posé, on voit clairement l'attitude d'Espinas vis-à-vis des doctrines précédentes.

Bien entendu, il prend, lui aussi, une attitude hostile aux doctrines du XVIII^e siècle, Il reconnaît que l'individualisme de ce siècle était né des circonstances d'alors. « Sous la pression du besoin, dit-il, en présence d'une politique despotique qui n'accordait aucun prix à la personne humaine..., les Français se sont dit : Toutes les âmes se

1. Nous verrons qu'Espinas modifiera cette conception et rompra la continuité de sa doctrine.

valent aux yeux de Dieu ¹. » Mais il n'en reste pas moins vrai que la personne humaine n'a rien de transcendant et d'absolu. Les « immortels principes » ne peuvent fournir aucune solution précise aux problèmes d'organisation sociale les plus urgents ; « nous n'en pouvons tirer, ajoute-t-il, par exemple, aucune lumière fixe sur la question des rapports de l'individu avec l'État, de l'existence du pouvoir exécutif comme distinct du législatif, sur le rapport de l'un avec l'autre..., sur le principe et l'organisation de la propriété..., etc... ». Bref la doctrine individualiste soutient que la *coordination* est la forme la plus élevée des rapports sociaux tandis que tout progrès organique implique la *différenciation* et la *subordination* ².

Espinas ne manque pas, par contre, de faire certains éloges à l'école traditionaliste. C'est, à son avis, un fait très significatif que l'adhésion de l'école théologique à la doctrine qui fait de la société un être de nature et veut qu'on applique à cet objet la méthode expérimentale. Mais il ajoute aussitôt que « l'École théologique a voulu avant tout soustraire les sociétés politiques à l'initiative des citoyens et au pouvoir des assemblées élues, et que son but était de remettre à Dieu, sous le couvert de la nature, le gouvernement des hommes ³ ».

Quant à Saint-Simon, Espinas le juge parfois assez sévèrement. Celui-ci ayant accepté, dit-il, l'industrialisme, la suprématie de la science, les supériorités sociales, en un mot l'idée de progrès, a été certes progressif. Mais il a

1. *Etudes sociologiques en France. Revue philosophique*, 1882, t. II, p. 361.

2. *Etudes sociologiques en France. Rev. philosoph.*, 1882, t. II, p. 362.

3. « Etre ou ne pas être », *Rev. phil.*, 1901, t. II, p. 458 ; voir aussi *Des sociétés animales*, nouv. éd., p. 46-51, in-8°, 1935 et 2^e éd., 1876.

défendu en revanche une doctrine régressive quand il a ramené son idéal à l'organisation du moyen âge, et a voulu retourner, en quelque sorte, à un « Saint-Empire économique ¹ ». On devine combien Espinas est loin de la conception d'un Gouvernement économique.

Pour lui, A. Comte a un plus grand mérite d'avoir, le premier, cherché à fixer d'une manière systématique l'objet et la méthode de la science sociale, d'avoir préconisé une doctrine politique qui n'est, prise en bloc, qu'un « catholicisme positiviste », mais qui, rompant entièrement avec l'école de Rousseau, proclame que l'organisme social ne peut agir qu'en s'incorporant dans une personnalité individuelle, et l'action centrale doit croître en raison de l'indépendance et de la vitalité des membres composants. Ce qui est, dans la philosophie de Comte, vraiment original, selon Espinas, c'est « la tentative qu'il a faite pour marier deux éléments d'ordinaire séparés dans les autres systèmes : la pensée et l'amour, l'esprit et le cœur, la science et la moralité ² ». Mais l'emploi de la méthode subjective synthétique amènera, à la longue, A. Comte à une situation singulière, remarque Espinas, puisque le fondateur du positivisme, soumettant l'esprit au cœur abandonnera la tradition rationaliste du XVIII^e siècle pour se rapprocher de Pascal et des mystiques du moyen âge, et négligeant la psychologie individuelle, fera de l'humanité un être réel, alors que celle-ci « n'existe pas, son intégration n'étant pas complète », pas plus que ne serait définitive sa marche vers un état final dès qu'elle connaîtra le système positif et la religion nouvelle, car « nul équilibre n'est

1. *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française*, p. 72, in-8°, 1898.

2. *Des sociétés animales*, p. 89.

absolu, ni par conséquent définitif ». Prétendre le contraire, ce serait une conception radicalement opposée à la loi de l'évolution. Cependant Espinas, au lieu de considérer comme l'aboutissement logique de sa méthode la tentative d'A. Comte, pour fonder une religion, voit en elle « un fait pathologique ¹ ».

Espinas critique, en somme, tous les théoriciens politiques et sociaux connus jusqu'alors. D'après lui ceux du XVIII^e siècle étaient trop individualistes et nominalistes, quant à ceux qui les suivirent, « ils ont voulu faire du neuf avec du vieux ² ». Espinas aussi sait, comme Saint-Simon et A. Comte, que le mal social et spirituel, et « les corps sociaux n'ont pas de plaies comparables à celles des âmes ». Pour le guérir, lui aussi adoptera un *monisme*. Mais le sien sera réaliste ou naturaliste, parce que « la nature est une, comme l'esprit », alors que le monisme des théocrates était d'origine divine et que celui de Saint-Simon, et surtout celui de Comte, étaient basés sur la loi du progrès ou des trois états. Fonder d'abord la sociologie sur les lois biologiques et en faire ensuite la base de l'art politique, voilà sa tâche. Cette tâche lui est imposée par un certain opportunisme. En effet, il veut, avant tout, prévoir l'avenir de la nation, mais pour cela il faut en établir la réalité, l'individualité biologique. « La nation, disait-il dès le début, est un individu. Tout ce livre n'a point d'autre but que de démontrer indirectement cette proposition ³. » Il n'est donc pas exagéré de prétendre avec M. Davy, que c'est le but de la régénération morale

1. *Id.*, p. 75.

2. *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française*, p. 72.

3. *Des sociétés animales*, p. 176.

et politique de la nation qui a fait d'Espinas un sociologue.

SECTION I. — Considérations générales.

§ 1. — *La sociologie biologique.*

Ainsi que nous l'avions signalé plus haut, les préoccupations politiques et morales étaient à la base de la sociologie d'Espinas : « Pour asseoir enfin la doctrine politique, dit-il, sur le sol des réalités, il faudrait qu'on prit le parti d'admettre que la sociologie n'est que la continuation et l'épanouissement de la biologie, que la société humaine est une chose concrète vivante, de même ordre que les sociétés animales ¹. » Mais pour qu'une science puisse se constituer, il faut d'abord que sa place dans l'ensemble des sciences soit définie. Ensuite, il est indispensable qu'au lieu d'asseoir les sciences sociales sur des principes *a priori* expliqués les uns par les autres comme des théorèmes de géométrie, il faut les fonder de telle façon que le lien d'origine et de nature qui existe entre le monde social et le milieu cosmique ne semble pas rompu. La sociologie ne saurait, selon Espinas, satisfaire à ces deux conditions qu'en étant biologique.

a) *Sa méthode* — Cette caractéristique fait deviner la méthode qui convient à une sociologie ainsi entendue. Il va sans dire qu'elle se servira avant tout de la méthode d'observation. En plus, Espinas préconise la méthode historique comme A. Comte, mais d'un tout autre point de vue, car au lieu de faire de l'histoire une systématisation arbitraire des événements au nom d'une certaine

1. *Rev. phil.*, 1882, t. I, p. 566.

conception de l'humanité, il veut une histoire descriptive qui présente « le tableau des évolutions ethniques » et rende compte des lois du développement des groupes sociaux les plus divers, depuis les peuples sauvages jusqu'aux plus évolués. « Toute science a pour but, dit-il, l'adaptation de notre action aux conditions du milieu... Mais la première condition pour un être qui veut correspondre exactement aux conditions qui lui sont imposées est de connaître exactement ces conditions ¹. » Ce qui implique la connaissance des faits constatés, dans le temps comme dans l'espace. D'où selon Espinas, la supériorité de la méthode historique. La sociologie doit avoir recours aussi à la statistique.

Mais pour être strictement objective, la sociologie ne se servira pas moins de la méthode déductive. « Ce serait une naïveté, dit Espinas, pour un empirique que de s'engager à fond contre la méthode déductive ² ». Cette attitude d'Espinas n'est d'ailleurs pas sans réserves. Car, pour lui, la méthode déductive *pure* n'existe pas. Ce qu'on appelle conception *a priori* n'est qu'un assemblage aussi régulier que possible de notions plus ou moins précises dérivées les unes et les autres, d'expériences sommaires. « On opère une déduction quand on parcourt ces notions dans l'ordre inverse de celui qu'elles ont paru présenter dans leur acquisition, et qu'on cherche en tâtonnant à retrouver, ce fil en main, la complexité des choses avec leur ordre réel. En dehors des mathématiques, tout système dû au raisonnement déductif est un classement hâtif et conjectural des expériences oubliées de l'individu ou de l'espèce ³. »

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 364.

2. *Id.*, p. 357.

3. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 357.

D'après Espinas ce classement est nécessaire au début des sciences ; il permet de tracer des cadres provisoires, de faire des hypothèses, c'est-à-dire des conclusions anticipées. L'esprit humain, qui a besoin de clarté, ne se passera point de ce procédé en somme avantageux, de cette phase inévitable de l'investigation scientifique.

b) *Rapports de la sociologie avec la biologie.* — Avant d'examiner ce qu'est la société selon Espinas, voyons rapidement, pour éclaircir les explications que nous avons à donner sur ce sujet, quels sont les rapports de cette sociologie, qui est une biologie agrandie avec la biologie elle-même.

D'après Espinas, les sociétés animales et les sociétés humaines ne sont que deux espèces du même genre, le concours organique étant à la base de toutes les deux ; ces deux espèces de sociétés sont soumises, par conséquent, à la même loi de l'évolution organique, de l'une à l'autre il n'y a qu'une différence de degré. Il y a plus, l'individualité organique est une société, une synthèse d'éléments, comme la société est un individu vivant. Tous deux sont des organismes, identiques en nature, mais différents en complexité, tous deux sont munis d'une conscience, individuelle ou collective, mais aussi réelle l'une que l'autre et d'autant plus développée que la concentration organique est plus accusée ¹. Somme toute, individualité organique, sociétés animales, sociétés humaines, ce sont là les différentes étapes de la même évolution biologique et elles sont soumises au même *concours organique*.

Délimiter les frontières de la sociologie avec la biologie,

1. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, p. 25-30, in-8°, Paris, 1931.

c'est répondre à la question suivante : « où devons-nous faire commencer l'étude des sociétés ? » Cela revient à se demander si l'on est vraiment en face d'une société, chaque fois qu'on est en présence d'un *concours*, et est-on en droit de descendre si bas dans l'échelle animale pour y chercher des sociétés ? Selon les explications précédentes, oui. Mais laissons Espinas nous exposer lui-même ses idées : « L'objet de la science, dit-il, c'est l'évolution totale de chaque groupe de phénomènes, à partir de l'instant où il devient perceptible, jusqu'à l'instant où il cesse de l'être. Or les faits sociaux sont trop notables dès le règne animal pour qu'on n'y cherche pas les premières phases de l'évolution sociologique. Il serait tout à fait arbitraire de les exclure sous prétexte qu'ils ne sont qu'un rudiment... Il semble donc que l'étude des sociétés animales forme non pas un chapitre préliminaire, mais le premier chapitre de la sociologie ¹. »

Faut-il aller plus loin ? Faut-il comprendre dans la sociologie les phénomènes de groupements qui nous sont offerts par les éléments organiques, constituant l'individu ? se demande Espinas, qui répond : « Nous le croyons encore. » Donc l'individu simple en apparence, en tant que constitué lui-même par d'autres individus, rentre dans le cadre de la

1. *Soc. anim.*, p. 167. A l'objection que les sociétés animales ne sauraient être considérées comme telles puisqu'elles n'ont pas une conscience particulière, grâce à laquelle elles puissent se distinguer et du monde extérieur, et des autres sociétés, Espinas répond qu'« il n'est pas nécessaire qu'une société ait une conscience distincte pour qu'on puisse étendre jusqu'à elle les limites de la science, c'est exclure de la science les sociétés de sauvages » ; ensuite, dit-il, est-il nécessaire que la conscience sociale aille jusqu'à se donner un nom et à se conserver dans une tradition pour exister ? La conscience collective n'est-elle pas, comme la conscience individuelle, susceptible de degrés ? Cesse-t-elle d'exister pour être obscurcie, et si elle subsiste là où elle s'oublie, pourquoi renoncerait-on à l'étudier là où elle se cherche ? *Id.*, p. 567.

sociologie. « Or, c'est la cellule simple, mobile ou non mobile, qui est le plus bas degré d'unité organique, comme peut-être d'unité psychique. C'est donc au premier groupement de cellules que la sociologie doit commencer ¹. » Comme on le voit, la sociologie prend une extension démesurée, et mieux encore, Espinas n'hésite pas à la faire empiéter sur le domaine de la biologie, puisque la sociologie ainsi entendue se confond avec la biologie dans les régions inférieures de l'évolution organique. Mais « nous répondrons à cette objection, dit Espinas, d'abord que les sciences supérieures se forment toujours d'un *résidu* de la science plus vaste et plus simple qui les a logiquement précédées... D'ailleurs, si la sociologie étudie certains groupes de faits concurremment avec la biologie, c'est à un point de vue tout différent. La sociologie n'étudie ni la *nutrition* ni la *reproduction* ; elle ne s'attache qu'à une propriété spéciale, celle de *se grouper pour concourir* à l'une ou l'autre de ces actions ».

Espinas abandonnera cette manière de voir en 1901, comme il avait abandonné en 1894 son déterminisme rigoriste en ce qui concerne le rapport de la science avec la vie pratique. En effet, il ne mettra plus sous la même étiquette de société les agrégats de cellules, qu'il appelle *blastodèmes*, et les sociétés animales et humaines proprement dites. Les groupements purement organiques restent désormais en dehors du domaine de la sociologie. « Eh bien ! nous nous sommes trompés, dit-il, et la notion générale qui domine ce vaste ensemble peut bien être celle du groupement, ce n'est point celle de société ¹. » L'agrégat de cellules n'est qu'un groupement, alors que la société

1. *Sociétés animales*, p. 171.

est « le groupement des groupements » composée des composés, donc c'est seulement au deuxième degré de composition que commence le domaine de la sociologie. Nous avons ainsi le premier critérium qui sert à distinguer les domaines respectifs de la sociologie et de la biologie... Quant au deuxième critérium, il consiste en ce que, dans un blastodème ou groupement de cellules, le lien qui unit celles-ci est, qu'il soit simplement matériel ou fonctionnel, toujours *biologique*, c'est-à-dire *physico-chimique*. Au contraire, le lien qui unit les blastodèmes entre eux dans la société est un *lien psychologique*. Les sociétés ne sont pas seulement des groupements de second degré qui unissent des êtres vivants particuliers ou blastodèmes, ce sont encore des groupements, où les individus composants étant normalement séparés, sont unis par des liens psychologiques, c'est-à-dire par des représentations et des impulsions réciproques ². Ainsi donc, bien que sa première attitude ait été critiquable, Espinas, par ce revirement, rompt « la belle continuité » de son œuvre, comme le fait très justement remarquer M. Davy ³.

§ 2. — *Différentes espèces de sociétés.*

Nous savons que selon Espinas l'idée de société implique l'idée de concours. « Une réciprocité habituelle de services entre activités plus ou moins indépendantes, voilà, dit-il, le trait caractéristique de la vie sociale ¹. ». Donc non seulement un simple contact, mais même une pénétration

1. *Rev. phil.*, 1901, t. II « Etre ou ne pas être », p. 464.

2. *Id.*, 1901, t. II, p. 466.

3. Nous verrons dans notre conclusion ce qu'il reste de l'Organisme d'Espinas, quand nous comparons sa sociologie avec celle de Durkheim.

réciproque de deux êtres ne suffisent pas à constituer une société, pas plus que la distance spatiale n'empêche celle-ci de se constituer, à condition qu'il y ait des rapports fonctionnels : le concours ².

Espinas distingue, suivant la forme et la nature du concours, trois types de sociétés animales qu'il appelle *normales* :

a) *Sociétés de nutrition ou blastodèmes*. — Les individus qui les composent, attachés les uns aux autres d'une manière permanente, sont ainsi attachés dès leur naissance et n'ont jamais vécu libres. Le concours est basé ici sur la fonction de nutrition. Par conséquent les êtres qui forment ce type de société ne peuvent pas se passer les uns des autres à aucun moment. Le concours est donc à la fois *nécessaire* et *permanent*. Une telle société est un groupement de cellules, ou un organisme pluricellulaire qu'Espinas appelle *blastodèmes*. Dans ces sociétés, qui constituent des individualités composées, le lien social est purement organique, ces sociétés se trouvent dès lors au plus bas degré de l'échelle animale à laquelle Espinas croyait trouver toutes les caractéristiques de la société ³. Nous

1. *Soc. anim.*, p. 123.

2. La nature des fonctions et la forme des organes sont inséparables, dit Espinas. Dès lors, si deux êtres sont doués de fonctions nécessairement conspirantes, ils sont dotés aussi d'organes sinon semblables, du moins correspondants. La société ne peut donc exister qu'entre animaux de la même espèce dans la généralité des cas. Le cas contraire se rencontre dans le *parasitisme* ou *commensalisme* où deux êtres d'espèce différente forment une sorte d'association basée sur le *mutualisme*. Mais là il n'y a pas société proprement dite. C'est pourquoi Espinas l'appelle *société accidentelle*, et non pas *normale*. Voir *Soc. anim.*, p. 125.

3. *Soc. anim.*, p. 163-216. Il est à remarquer qu'en remplaçant la conception d'une individualité simple et absolue par celle d'une individualité composée et relative, Espinas veut battre en brèche la métaphysique individualiste.

avons vu plus haut qu'il a plus tard renoncé à cette première conception.

b) *Sociétés de reproduction ou la famille.* — Au-dessus des sociétés de cellules formant une individualité se trouvent des sociétés de reproduction. « Soient, dit Espinas, deux animaux formés, chacun par une société d'éléments histologiques groupés en organes ; si ces deux animaux sont de sexes différents et s'unissent, leur union constitue une société d'un degré supérieur. » Cette société se distingue de la précédente en ce que « la contiguïté des tissus et l'abouchement des cavités sont *momentanés* au lieu d'être permanents », c'est la première différence. Une seconde différence, c'est que les êtres ainsi rapprochés ont commencé par être *indépendants*. Au surplus la société de reproduction présente trois caractéristiques importantes : en premier lieu, elle est psychique en même temps qu'organique, car la jonction de deux individus de sexes différents « implique dans chacun d'eux la connaissance et le discernement de l'autre » ; la société qu'ils forment se trouve ainsi reposer sur une *représentation*, sur une *pensée*. En second lieu, elle n'est pas *native et nécessaire*, mais *élective*, car elle naît d'un choix réciproque. En troisième enfin, elle n'est pas seulement *simultanée*, mais *successive*, car le soin apporté à leur progéniture, soit par l'un des parents, soit par tous les deux à la fois, perpétue la société domestique pendant un temps plus ou moins long ¹.

Espinas distingue trois sortes de sociétés domestiques dont chacune, d'après lui, est la condition de la suivante : ou deux animaux de sexes différents forment physiologiquement un seul être momentané (société conjugale), ou la

1. *Sociétés animales*, p. 217-219.

mère forme une société avec ses petits, ou bien enfin les parents forment une société avec les jeunes (société domestique, la vraie famille). Mais en vérité ce sont là les étapes que la société conjugale suit afin de se transformer en société domestique ¹.

En effet, la société conjugale est la condition de la famille, mais non la famille elle-même. Il est vrai que le mâle et la femelle s'unissent grâce à certains facteurs psychiques ², et forment une même conscience en deux foyers correspondants. Cette correspondance psychique fait de ces deux individualités partielles une individualité déjà plus capable de se suffire, du moins momentanément. Mais la société conjugale est imparfaite, elle n'est qu'un germe qui, subissant dans son développement les *différenciations successives* et la *condensation croissante*, trouvera comme tout germe, son achèvement dans la société domestique. Cette transformation, qui consolide l'union des parents, est due à la fonction qui consiste à élever les jeunes, parce que cette fonction provoque une spécialisation des activités, sans laquelle différenciation et condensation ne seraient pas possibles. D'autre part, l'unité de la famille ainsi transformée n'est pas uniquement due à des causes physiologiques. Il est vrai que les jeunes sont une partie de l'organisme des parents, un « autre soi », une continuation des organismes producteurs, et la fonction reproductive apparaît dès lors comme une spécialisation de la fonction nutritive. « Mais cette communauté de substance ne suffit pas pour constituer la famille qui est un *organisme*

1. *Sociétés animales*, p. 217-219.

2. Ces facteurs psychiques consistent, selon Espinas, en des phénomènes tels que : les attouchements, les odeurs, les couleurs et les formes, les bruits et les sons, les jeux et mouvements de toutes sortes.

moral. Il faut pour cela que la communauté des substances se change en une communion des consciences et que les organismes divers qui composent la société domestique, après s'être séparés matériellement, se rattachent de nouveau les uns aux autres par des *liens spirituels*, c'est-à-dire par des idées et des sentiments réciproques. *L'histoire de la famille animale est l'histoire de ce processus corrélatif des consciences individuelles vers la formation d'une conscience unique*¹.

Comme on le voit, selon Espinas, le concours organique de reproduction est la condition nécessaire à fonder la famille, mais il n'est pas une condition suffisante, il faut aussi un lien psychique, qui, dans la société simplement conjugale unit momentanément le mâle et la femelle, et, dans la société domestique, à cause de la fonction de l'élevage des enfants qui engendre une spécialisation et une différenciation des activités, provoque par *des représentations réciproques*, une condensation plus forte, forme une unité plus solide, et fait de la famille en somme un *organisme moral*.

Ainsi, la famille par le concours organique qui la détermine, et par le lien psychique qui la soutient, constitue un trait d'union entre le monde organique et le monde social. Elle est biologique en tant qu'elle concerne la génération, elle est sociale en tant qu'institution. « Mais malheureusement, dit Durkheim, la famille comme institution sociale, surtout au début de son évolution, est sans rapport avec les fonctions de génération ; c'est avant tout un groupement économique et religieux. Le fait physique de la consanguinité n'est pas du tout nécessaire pour qu'on en

1. *Soc. anim.*, p. 266.

soit membre... Le mot de famille n'a pas le même sens quand on l'applique aux hommes et aux animaux ; car chez ces derniers, il y a des instincts, des sentiments, mais il n'y a pas d'institution domestique¹. » D'autre part, il n'est pas tout à fait exact de dire que la famille se rattache au monde social parce qu'elle est le lieu des phénomènes psychologiques. Parmi ceux-ci tous n'intéressent pas pareillement la société « tout comme l'aspect social de la nutrition n'est pas le fait de manger, mais la façon de manger. L'aspect social de la reproduction n'est pas la rencontre sexuelle, c'est la cohabitation à laquelle sont tenus l'homme et la femme² ». C'est à cette condition que la famille présente le caractère d'une institution sociale.

Ces critiques adressées à Espinas sont très importantes, parce qu'elles détruisent le lien par lequel notre auteur croyait pouvoir relier la sociologie à la biologie. C'est pourquoi bien que l'étude de la famille n'entre pas directement dans notre sujet, nous avons cru utile de nous attarder sur elle.

c) *Sociétés de relation : Peuplade*³. — Au fur et à mesure qu'un être vivant s'élève dans la série zoologique, par suite du progrès de son organisme, l'adaptation au milieu où il se trouve, ne devient possible que par une augmentation de fonctions. « Vivre, c'est d'abord se nourrir et se perpétuer comme espèce. » C'est ce qui était suffisant pour expliquer la raison essentielle des deux types de sociétés précédents. Mais il n'en est plus de même à un degré plus haut

1. *Année sociologique*, t. V, 1900-1901, p. 127-129 (à propos de l'article d'Espinas : Etre ou ne pas être).

2. C. Bouglé, *Le procès de la sociologie biologique*, *Rev. phil.*, 1901, p. 138.

3. *Soc. anim.*, p. 366-410.

de l'échelle. « Dans ce cas ce ne sera pas d'abord pour vivre, mais pour défendre et améliorer la vie que les relations sociales seront entretenues et qu'ensuite le point de départ du mouvement social ne se trouvera dans aucun organe spécial affecté à l'une ou l'autre des fonctions biologiques essentielles. »

Nous savons qu'Espinas voit, avec raison, dans l'intervention croissante des facteurs psychiques, le symptôme de l'ascension dans l'échelle des sociétés animales. Déjà la famille, nous l'avons vu, réalisait un progrès à cet égard. En effet, « à mesure que nous nous sommes élevés dans l'échelle des sociétés, dit-il, à mesure aussi l'activité physiologique s'est trouvée plus complètement engagée dans la sphère de l'activité psychique, à mesure le *consensus organique* a été subordonné à la *conscience* ».

Dans la famille, cette conscience avec la sympathie et le double instinct de domination et de subordination qu'elle suscite, se cristallisait autour d'une fonction organique : la *reproduction*, alors que dans les sociétés de relation, elle se condense avec une sympathie accrue et avec le même double instinct, autour d'une fonction à la fois physiologique et psychique : *l'intérêt*¹.

Les sociétés de relations forment, malgré leur analogie biologique avec les deux autres sociétés, un ordre nouveau qui se superposera aux ordres inférieurs puisqu'il les embrassera en les dépassant. « Il aura pour caractères propres, continue Espinas, de pouvoir se prêter à des combinaisons en quelque sorte indéfinies, puisque aucune particularité physiologique ne lui imposera une structure

1. Toujours soucieux de ne pas rompre avec la biologie, Espinas déclare que « tous les intérêts se ramènent en dernière analyse au développement de la fonction physiologique ». *Soc. anim.*, p. 367.

déterminée, et d'être susceptible d'accroissements très étendus, puisqu'il aura pour bornes en ce sens, non la capacité du corps maternel, mais la faculté de représentation de l'espèce. » Aussi diffère-t-il des deux autres en ce que ses membres composants ne sont pas unis par une correspondance d'organes spéciaux, mais par « une correspondance des mouvements cérébraux ». C'est ce nouvel ordre de sociétés animales qu'Espinas appelle sociétés ethniques ou *peuplades*.

Nous avons vu plus haut que dans les sociétés de relation la *conscience collective* se condensait autour d'un intérêt, et nous avons noté que cet intérêt de vivre en société se réduisait au développement physiologique de l'individu aussi bien que de la société, par sa nature intime. Il est, certes, une condition nécessaire à la formation de la société, mais il ne suffit pas à la maintenir. Nous savons par ailleurs que plus on monte dans l'échelle des sociétés, plus on constate que le lien psychologique devient prépondérant. Dès lors si la conscience collective converge autour de l'intérêt, il faut, pour en être ainsi que la conscience se soit d'abord formée. Quelle est alors la source de cette conscience ? D'après Espinas, ce serait la *sympathie*. Mais celle-ci n'était-elle pas déjà la cause du lien entre les membres de la société domestique ? Oui, mais elle n'est pas le ressort principal de cette association. Elle y apparaît comme le couronnement, comme la forme ultime de tous les sentiments domestiques ; elle n'est pas un sentiment domestique proprement dit. Au contraire elle est la cause première, essentielle de la société ethnique. Elle est la source de la *conscience collective*, c'est-à-dire, c'est elle qui nous fait comprendre « comment plusieurs consciences n'en font qu'une seule et comment une société composée d'indi-

vidus ne cesse pas d'être individuelle, bien que ces individus n'aient entre eux aucune communication physiologique ¹ ».

Quelle est la nature du lien social qu'engendre la sympathie ? Celui-ci est-il exclusivement intellectuel du moment qu'il se réalise par des représentations ? Espinas répond à cette question de façon à ne pas compromettre son biologisme. Sa réponse est importante, car suivant le caractère des représentations sympathiques de l'individu « la sympathie nous rendra compte ou non des sociétés aussi bien animales qu'humaines ». Pour Espinas ce lien social n'est pas purement intellectuel puisque l'intelligence et l'affection sont deux puissances étroitement unies. « Le monde extérieur, dit-il, n'est représenté dans une conscience que comme utile ou nuisible. A toute représentation correspond donc un désir ou une impulsion... Les phénomènes par lesquels un être vivant se trouve lié à d'autres êtres sont doubles, c'est-à-dire à la fois représentatifs et appétitifs ; ils appartiennent à la fois à l'ordre de la pensée et à l'ordre du sentiment. Transportés dans l'humanité, on dirait qu'ils relèvent du cœur comme de l'esprit ². » On voit comment l'intelligence et les inclinations sont indépendantes. L'intelligence augmente la sympathie, en la guidant, sinon à quoi pourrait servir un désir qui se développerait indépendamment de la connaissance de son objet au moins le plus immédiat ? Mais par suite de l'action de l'hérédité cette interdépendance n'est jamais absente dans l'activité de l'être. Le processus psychologique est toujours double, car en vérité « l'intelligence est là, dans les organes qu'elle a façonnés, dans l'inconscient qu'elle a

1. *Soc. anim.*, p. 280.

2. *Soc. anim.*, p. 280.

éclairé, dans le mécanisme qu'elle a semé d'intentions¹ ».

Telle est la sympathie ; née de la représentation, elle devient dans l'individu d'abord, dans la race ensuite, un penchant de plus en plus confirmé par les causes qui lui ont donné naissance.

Nous ayons vu que, dans ce nouvel ordre de société, la sympathie était le lien social essentiel, puisqu'elle donnait naissance à la conscience collective, nous avons vu aussi qu'elle n'était pas d'un caractère purement intellectuel, il nous reste maintenant à voir quels sont les facteurs qui déterminent à leur tour la naissance de la sympathie et son développement. Ce problème amène Espinas à étudier les rapports de la famille et de la peuplade.

D'abord la sympathie est « l'amour d'un être pour ses semblables en tant que tels ». Ensuite, « le véritable élément de la peuplade est l'individu ». De cela découlent deux autres propositions : en premier lieu, « le seul passage qu'il y ait de la famille à la peuplade se trouve non dans les relations du père avec la mère et de ceux-ci avec les jeunes, mais dans les relations des jeunes entre eux ». En second lieu, « même à l'origine, la famille et la peuplade sont antagonistes ; elles se développent en raison inverse l'une de l'autre ». Mais Espinas ne veut pas soutenir par là que la société ethnique eût pu se former sans être précédée de l'organisation domestique. Il ne nie pas que la famille soit la condition de la peuplade. « Ce qu'on soutient, dit-il, c'est que, quand l'individu se trouve amené à vivre avec ses frères, à former avec eux un groupe permanent, ce n'est ni le penchant sexuel, ni l'un des sentiments qui attachent les parents aux jeunes et les jeunes aux parents

1. *Id.*, p. 381.

qui l'y pousse, mais une disposition... qui rencontre dans les affections domestiques, non des appuis, mais des obstacles. » La sympathie n'est donc que l'amour fraternel, et par conséquent une affection domestique. Espinas lui-même prévoit cette objection, et il y répond en précisant que l'amour fraternel lui-même est l'effet de cette disposition spéciale dont nous venons de parler. Autrement dit « l'affection des frères les uns pour les autres ne résulte pas des *liens du sang* ; ces liens sont ignorés des animaux ». C'est selon lui, en raison de leur ressemblance seule que deux organismes suffisamment centralisés et capables de représentation réciproque sont nécessairement attirés l'un vers l'autre. Plus cette représentation est facile plus elle est agréable. C'est donc, continue Espinas, un plaisir pour tout être vivant d'avoir présents autour de lui des êtres semblables à lui, et ce plaisir fréquemment ressenti ne peut manquer de créer un besoin. Plus ce besoin est satisfait, plus il deviendra impérieux, et la sympathie se développera davantage à mesure qu'elle sera plus cultivée ¹.

1. *Soc. anim.*, 375-380. M. Davy formule deux réserves à ce sujet : « La question ne se pose-t-elle pas dès lors de savoir, dit-il, si cette sympathie unifiera la société de la même façon que le fait un principe d'organisation biologique, c'est-à-dire précisément en organisant, différenciant et subordonnant ou au contraire en faisant communier dans leur ressemblance les semblables qu'elle rapproche par la perception de leur ressemblance ? Si c'est bien, comme il nous est dit, leur propre image que les êtres recherchent dans leurs voisins d'espèce, pourquoi cette recherche aboutirait-elle normalement à la subordination et à la domination ? et non pas plutôt à la fraternisation et à l'assimilation ? » « D'autre part, cette sympathie n'est-elle pas intellectualisée de façon excessive ? Sans doute les perceptions qu'elle implique sont inconscientes... Mais la question n'est pas là. Elle est de savoir s'il n'y a pas une sympathie qui soit inclination pure et qui soit capable de nous rapprocher d'êtres très dissemblables ; chez l'homme cela ne paraît pas douteux. L'amour et l'amitié le vérifient souvent. » *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, p. 64-65.

En effet, on ne voit trop pour quoi et comment la sympathie qui est née de ressemblance et de similitude puisse être le soutien d'une société

d) *Lois communes aux différentes espèces de sociétés.* — Après avoir ainsi défini les caractéristiques de chacune des trois espèces de sociétés animales, Espinas dégage les faits qui leur sont communs, qui présentent en d'autres termes une certaine généralité pour qu'on puisse les considérer comme des *lois*¹, dont nous notons les plus importantes comme suit :

1° *Concours.* — Tout corps social est un tout organisé, c'est-à-dire fait de parties différentes, dont chacune concourt à la conservation du tout. Nous savons qu'à mesure qu'on monte dans l'échelle animale ce concours se transforme. De ce qu'il était purement physiologique, dans les sociétés de nutrition, il devient demi-physiologique et demi-psychologique dans la famille, et purement psychologique dans la peuplade.

2° *Distinction des parties : a) simultanée.* — Tout corps social est composé de parties organisées ou d'organismes... A mesure que l'on gravit les échelons, les organismes composants sont eux-mêmes de plus en plus composés, sans que leur individualité souffre de cette composition, pas plus du reste que ne souffre de sa composition l'individualité du tout. L'individualité du tout est en raison de l'individualité des parties. L'individualité des sociétés, loin d'exclure la composition, la suppose et a pour condition l'individualité de leurs éléments. Cette affirmation d'Espinas est d'importance. Nous aurons l'occasion d'y revenir

où la différenciation et la subordination demeurent pourtant comme conditions d'existence non moins essentielles. Donc l'organicisme et le psychologisme d'Espinas se concilient mal. Mais contrairement à M. Davy, nous ne croyons pas que chez l'homme la sympathie qui rapproche des êtres très dissemblables soit inclination pure. Tout au contraire cela est dû à une sympathie fortement intellectualisée.

1. *Soc. anim.*, p. 413-420.

quand nous parlerons de la place de l'individu dans la société.

b) *Successive*. — Ce qui est vrai de la composition dans l'espace est vrai de la composition dans le temps. Tout organisme social est non seulement plusieurs, mais plusieurs fois plusieurs successivement. Plus l'unité dans le temps ou ce qui revient au même, l'identité d'une société demeure, mieux celle-ci est capable de progrès.

3° *Formation par épigénèse*. — Toute société se forme par épigénèse, c'est-à-dire par accessions successives entièrement spontanées... Les sociétés naissent d'abord à l'état de germe et ne sont, comme tout germe, qu'une petite masse de matière confuse, douée seulement d'une virtualité cachée. Bientôt, au sein de cette masse, des parties mieux définies surgissent çà et là, les parties essentielles apparaissent les premières, et le travail d'organisation commence. Ce travail est entièrement spontané de la part de chaque élément.

4° *Division du travail*. — Espinas admet comme condition du concours la division des fonctions. Mais il ajoute que si cette condition est nécessaire, elle n'est pas suffisante. Division, dit-il, c'est dispersion : le concours exige le groupement. Ainsi donc il se rapproche d'A. Comte et s'oppose à Durkheim, puisque pour ce dernier la division loin d'être dispersion est un facteur de solidarité.

5° *Attraction des parties similaires et coordination*. — C'est une autre condition de concours. Dans les sociétés purement organiques la raison en est que chaque élément histologique est produit par ses semblables et reste lié nécessairement à ceux qui lui ont donné naissance. Dans les sociétés psychologiques la raison de l'attraction ou coordination est la sympathie.

6° *Délégation des fonctions et subordination*. — Le con-

cours s'obtient encore par la délégation des fonctions. Il n'est pas possible, dit Espinas, qu'un grand nombre d'individus, se partageant des fonctions diverses, remplissent tous des fonctions d'importance égale. A l'un ou à plusieurs d'entre eux devra échoir la fonction prépondérante, essentielle, dominante. Ainsi cette fonction se retirera peu à peu des régions les plus éloignées de l'organisme social pour se fixer en son centre. C'est ainsi que, sans que les autres individus l'aient voulu délibérément, un individu ou un groupe central d'individus deviendra prépondérant et *se subordonnera* tous les autres. Dès lors il représentera à lui seul le corps tout entier, dont la vie sera résumée en lui. Il recevra l'écho de toutes les modifications des parties, de même que les parties recevront le contre-coup de toutes ses modifications ; de plus, s'il réagit, il sera centre du mouvement, comme il est centre d'impressions.

7° *Spontanéité des impulsions dirigeantes.* — La partie dirigeante n'est elle-même qu'un organe. Son action est donc spontanée et se soumet comme celle des autres organes à la loi de différenciation et de concentration progressive... Dans les sociétés où le lien est psychologique la partie dirigeante fait corps avec l'organisme ; elle emprunte aux parties subordonnées le mouvement qu'elle leur distribue... La vie sociale diffère donc profondément par sa spontanéité du jeu d'un appareil artificiel : l'activité plus ou moins réfléchie par laquelle elle se gouverne repose elle-même, déclare Espinas, sur les impulsions inconscientes de qui résulte la délégation du commandement.

Telles sont quelques-unes des lois des sociétés qui nous intéressent et auxquelles nous aurons recours afin d'expliquer avec Espinas la structure et le fonctionnement du corps politique.

SECTION II. — Idées politiques.

§ 1. — *La méthode des sciences politiques.*

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, il convient de nous arrêter sur le problème de la méthode à employer. Car c'est de l'attitude qu'on prendra à cet égard que dépendra le sort de la politique. Autrement dit selon la méthode qu'on lui assignera, la politique sera considérée comme une science ou comme un art. Question importante à la solution de laquelle ont tendu tous les efforts d'Espinas. Aussi cela nous permettra-t-il de constater son changement d'opinion à cet égard, et par conséquent nous permettra de voir dans quelle mesure sa politique est liée à sa sociologie biologique dont nous avons passé en revue les traits essentiels.

Nous savons qu'Espinas ne condamne pas la méthode déductive, mais il délimite son domaine d'application. Cela l'amène à distinguer la science de l'art. Distinction très importante qu'il est nécessaire de connaître pour une meilleure compréhension des idées politiques de notre auteur.

Espinas ne nie pas, disions-nous, l'utilité de la méthode déductive. Il pense que cette méthode est utile pour la construction des idées *a priori*, des hypothèses indispensables à toute science en état de formation. Il refuse cependant à ces idées le droit de s'attribuer la qualité de *vrai*, de servir de bases définitives à la science. « L'idée du droit, l'idée de la liberté, l'idée de l'intérêt... ont servi successivement à des tendances de systématisation ou de simplification, il n'y a aucun inconvénient, précise Espinas en répondant à Fouillée, à ce qu'on essaye à son tour

l'idée de contrat, s'il est entendu que ce n'est qu'une vue de l'esprit s'ajoutant à tant d'autres, bref qu'une *hypothèse* de plus. On n'arrivera ainsi qu'à concevoir le possible, ou le désirable, on ne saisira pas le *vrai* ¹. » Mais quand on érige ces idées en des principes définitifs, c'est-à-dire quand on prend l'hypothèse pour le vrai, on abuse de la déduction, on confond l'art avec la science. Sans vouloir nier l'action utile des idées *a priori*, des idéals nobles, tel que le respect de la liberté d'autrui, sur les volontés et sur l'organisation politique, Espinas refuse d'admettre que de tels principes constituent une science achevée ou en possession de sa méthode définitive, ce qui équivaldrait à la confusion de l'art avec la science.

Quels sont donc l'art et la science et en quoi consistent leurs rapports. « La science..., dit Espinas, a pour objet non ce qui doit être, mais ce qui est. Elle se borne à chercher la formule du fait ou sa loi. Elle s'étend aussi à l'avenir et peut prévoir ce qui sera ou ce qui *doit* être (dans le sens de la pure futurition), mais elle est étrangère en elle-même à toute idée d'obligation ou de prescription impérative... L'art au contraire se compose de règles ou de prescriptions qui ne sont que la traduction des lois de la nature, en d'autres termes que leur application aux cas spéciaux en vue de l'utilité. L'art indique toujours ce qu'il faut faire ou ce qui *doit être*, au sens impératif du mot. Ses règles paraissent subordonnées à une condition (impératifs hypothétiques) parce qu'il nous recommande de procéder de telle ou telle façon, *si* nous voulons obtenir tel effet ; de prendre tel et tel moyen *si* nous voulons telle et telle fin ². » En somme l'art est finaliste. Il est tout animé par

1. *Rev. phil.*, t. II, p. 358.

2. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 359.

de l'échelle. « Dans ce cas ce ne sera pas d'abord pour vivre, mais pour défendre et améliorer la vie que les relations sociales seront entretenues et qu'ensuite le point de départ du mouvement social ne se trouvera dans aucun organe spécial affecté à l'une ou l'autre des fonctions biologiques essentielles. »

Nous savons qu'Espinas voit, avec raison, dans l'intervention croissante des facteurs psychiques, le symptôme de l'ascension dans l'échelle des sociétés animales. Déjà la famille, nous l'avons vu, réalisait un progrès à cet égard. En effet, « à mesure que nous nous sommes élevés dans l'échelle des sociétés, dit-il, à mesure aussi l'activité physiologique s'est trouvée plus complètement engagée dans la sphère de l'activité psychique, à mesure le *consensus organique* a été subordonné à la *conscience* ».

Dans la famille, cette conscience avec la sympathie et le double instinct de domination et de subordination qu'elle suscite, se cristallisait autour d'une fonction organique : la *reproduction*, alors que dans les sociétés de relation, elle se condense avec une sympathie accrue et avec le même double instinct, autour d'une fonction à la fois physiologique et psychique : *l'intérêt* ¹.

Les sociétés de relations forment, malgré leur analogie biologique avec les deux autres sociétés, un ordre nouveau qui se superposera aux ordres inférieurs puisqu'il les embrassera en les dépassant. « Il aura pour caractères propres, continue Espinas, de pouvoir se prêter à des combinaisons en quelque sorte indéfinies, puisque aucune particularité physiologique ne lui imposera une structure

1. Toujours soucieux de ne pas rompre avec la biologie, Espinas déclare que « tous les intérêts se ramènent en dernière analyse au développement de la fonction physiologique ». *Soc. anim.*, p. 367.

déterminée, et d'être susceptible d'accroissements très étendus, puisqu'il aura pour bornes en ce sens, non la capacité du corps maternel, mais la faculté de représentation de l'espèce. » Aussi diffère-t-il des deux autres en ce que ses membres composants ne sont pas unis par une correspondance d'organes spéciaux, mais par « une correspondance des mouvements cérébraux ». C'est ce nouvel ordre de sociétés animales qu'Espinas appelle sociétés ethniques ou *peuplades*.

Nous avons vu plus haut que dans les sociétés de relation la *conscience collective* se condensait autour d'un intérêt, et nous avons noté que cet intérêt de vivre en société se réduisait au développement physiologique de l'individu aussi bien que de la société, par sa nature intime. Il est, certes, une condition nécessaire à la formation de la société, mais il ne suffit pas à la maintenir. Nous savons par ailleurs que plus on monte dans l'échelle des sociétés, plus on constate que le lien psychologique devient prépondérant. Dès lors si la conscience collective converge autour de l'intérêt, il faut, pour en être ainsi que la conscience se soit d'abord formée. Quelle est alors la source de cette conscience ? D'après Espinas, ce serait la *sympathie*. Mais celle-ci n'était-elle pas déjà la cause du lien entre les membres de la société domestique ? Oui, mais elle n'est pas le ressort principal de cette association. Elle y apparaît comme le couronnement, comme la forme ultime de tous les sentiments domestiques ; elle n'est pas un sentiment domestique proprement dit. Au contraire elle est la cause première, essentielle de la société ethnique. Elle est la source de la *conscience collective*, c'est-à-dire, c'est elle qui nous fait comprendre « comment plusieurs consciences n'en font qu'une seule et comment une société composée d'indi-

ne nuit en rien à sa sociologie biologique, réserve faite du changement que nous avons signalé au début. Tout ce qu'il désire, c'est qu'on ne prétende pas que toute théorie scientifique doit être immédiatement convertible en une règle pratique, et qu'on juge des solutions spéculatives sur les applications qu'on en tire arbitrairement. Il n'y a pas un passage de plain-pied des unes aux autres. « On ne veut pas reconnaître, dit-il, que l'évolution des institutions et des maximes politiques, sans être, cela va sans dire, tout à fait indépendante de la science des sociétés, se poursuit cependant à part la plupart des temps ¹. » La distance ainsi marquée entre sa sociologie et sa politique provient donc de l'écart qui existe entre la croyance et la science, la pratique et la spéculation. Toutefois, Espinas ne veut pas que la *politique libérale* qu'il défendra soit simplement un dogme *a priori*, une croyance métaphysique, mais une *hypothèse*, sinon une certitude scientifique ; c'est à cette condition qu'elle ne perdra pas contact avec la science, ainsi que l'espère Espinas, comme nous le verrons plus loin.

§ 2. — *La nation* ².

« La nation est un individu. Tout ce livre n'a point d'autre but que de démontrer indirectement cette propo-

réalisation n'est possible que grâce à cette anticipation même ? De ce que tout se fait d'après des lois, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire. » Mais Durkheim condamne tout idéalisme illimité. Il ne faut pas exalter, d'après lui, sans mesure les forces de la société. « Chercher à réaliser, ajoute-t-il, une civilisation supérieure à celle que réclame la nature des conditions ambiantes, c'est vouloir déchaîner la maladie dans la société même dont on fait partie, car il n'est pas possible de surexciter l'activité collective au delà du degré déterminé par l'état de l'organisme social, sans en compromettre la santé. » *Divis. du travail soc.*, p. 331-332.

1. *Rev. phil.*, t. I, 1901, p. 459.

2. Voir *Sociétés animales*, p. 421-423 ; *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 344, 350-356 ; *Rev. phil.*, 1901, p. 469-471.

sition », disait Espinas dans *Sociétés Animales*. En effet, sa sociologie et sa politique tendent à prouver et à exprimer la réalité de la nation. Voyons comment cette démonstration découle de sa définition de la société en général.

En parlant déjà des sociétés animales, « ce sont des êtres vivants », disait-il en guise de conclusion. Et pour distinguer les organismes matériels des organismes sociaux, au sommet duquel se place l'humanité, il précisait que « en passant d'un ordre à l'autre, le consensus organique devient la solidarité, l'unité organique figurée dans l'espace devient conscience invisible, la continuité devient tradition, la spontanéité du mouvement devient invention d'idées, la spécialisation des fonctions reprend le nom de division du travail, la coordination des éléments se change en sympathie, leur subordination en respect et en dévouement, la détermination elle-même des phénomènes devient décision et libre choix ». On passe ainsi insensiblement du dehors au dedans, d'un jeu de mouvements... à la conscience. Donc il faut dire plus exactement que *la société est une conscience vivante, ou un organisme d'idées*.

Selon Espinas, pour affirmer qu'une société existe, il ne suffit pas de dire qu'elle est « un fait naturel », car en tant que tel, elle peut très bien exister comme un ensemble de rapports et comme un mode de la pensée abstraite. Par exemple, dit Espinas, le fait d'habiter des maisons, l'adaptation, ce sont là des faits naturels. Pour la société il ne s'agit pas d'une existence pareille. Il s'agit d'une existence pour soi, de la conscience concrète. C'est ainsi que la société peut être un *individu collectif*, un *être* en somme, car l'être c'est la conscience, et la mesure de l'être c'est la complexité, l'intensité et la durée des irradiations de cette conscience. Or la *conscience collective* est

la condition *sine qua non* de cet être qu'est la société. On voit comment Espinas dépasse Spencer dont il est le disciple, en admettant cette réalité de la conscience, et se révèle comme un véritable précurseur de l'École sociologique.

Comment se forme la *conscience collective* ? D'abord, il y a un principe qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit : « Cette conscience, dit Espinas, n'est autre que le résultat de la concentration organique à laquelle le groupe est capable de s'élever. » Dès lors un sujet conscient, une personnalité physique peut naître dans une société comme dans un individu et en faire un individu nouveau. Mais il faut pour cela, ajoute-t-il, que plusieurs consciences d'hommes entrent les unes dans les autres. C'est la *pensée*, en tant que représentation du monde extérieur qui assure cette interpénétration des consciences ¹. La pensée, phénomène

1. Afin d'expliquer cette interpénétration des consciences dont naît la conscience sociale, Espinas fait une distinction qui fait penser à la théorie de représentations collectives et individuelles que Durkheim dégagera plus tard avec plus de précision.

Pour que la conscience collective puisse se former, il faut que la conscience du soi ne soit pas l'unique pensée des individus. L'opposition existe entre les consciences individuelles quand celles-ci se penchent sur elles-mêmes, se pensent elles-mêmes. Dans ce cas-là, l'individu « a une conscience actuelle de soi, il ne peut en même temps penser aux autres et avoir conscience du tout dont il fait partie ». D'où provient l'antagonisme des consciences.

« Mais la pensée, dit Espinas, n'est pas tout entière dans la conscience de soi ; elle pense le monde, et c'est comme représentations de cette partie du monde que constitue la société, famille ou nation dont on fait partie. Par là, diverses images bien qu'inhérentes comme mouvements cérébraux, à des sujets divers, sont susceptibles de s'identifier dans une large mesure et de coordonner, de manière à former un consensus nouveau, un organisme d'idées et de volutions, qui est la conscience sociale. » Espinas ajoute que dans la conscience individuelle, les choses se passent pareillement : chaque cellule cérébrale se pense elle-même d'abord ; mais cette cellule comprend aussi dans ses représentations le consensus organique et psychique auquel elle est subordonnée et c'est ainsi que toutes les représentations cellulaires fondent une représentation unique individuelle. *Rev. phil.*, p. 146, 1882, t. II.

à double face, interne et externe, chemine à travers le milieu physique ; la conscience de soi isole et sépare l'individu, mais unit aussi les divers organismes pensants par la représentation du monde extérieur et passe d'un esprit à l'autre. Espinas n'hésite pas à considérer la pensée, à la suite de Schoeufle, comme une substance intercellulaire sociale, et c'est ce qui montre d'après lui qu'il n'y a pas une grande différence entre l'organisme et la société. Mais notre auteur tient à préciser aussitôt que la pensée à la fois communicatrice et communiquée en tant que *mouvement* et en tant qu'*objective*, « est une œuvre sociale et que nous recevons du milieu physique où nous avons grandi, milieu sans lequel elle eût été absolument impossible ». Et il affirme avec Marion que « nos penchants instinctifs, notre caractère prétendu personnel sont un héritage de la société ; nos organes et notre cerveau ont été façonnés, pétris, semés d'idées et de sentiments par l'effort accumulé de la société entière ; en un mot, c'est la société qui marche et respire dans un peuple d'hommes... Notre conscience même n'est peut-être que la conscience sociale sous une de ses formes ; ce sont les générations présentes et les générations passées qui ont conscience en nous ; la voix que nous écoutons en nous-mêmes et que nous prenons pour notre voix et celle de nos pères et des pères de nos pères, qui retentit à travers les âges et se prolonge d'individu en individu, comme d'écho en écho ». Bref, de même que le *moi* individuel est un *nous*, de même le *nous* social est un *moi*. L'un contient l'autre. Ce sont là deux modes d'association.

Mais où réside la conscience collective ? Espinas répond à cette question en faisant appel à une explication organiciste : « Chez l'individu, dit-il, ce n'est pas le cerveau,

c'est l'homme qui pense. Il est vrai que dans tout organisme centralisé, une partie est chargée en quelque sorte de penser pour le reste..., mais cette délégation des fonctions représentatives n'entraîne pas leur suppression dans les parties où d'autres fonctions semblent être et sont en effet dominantes. « Il en serait ainsi de même pour la société. Malgré l'existence des centres régulateurs où se condense la conscience collective, les individus qui composent une société n'en constituent pas moins les foyers modestes de la conscience collective. » La conscience d'une nation, dit Espinas, encore une fois est celle de tous les individus qui la composent ou ne l'est pas. « Telle est la société, telle est surtout la réalité de la conscience collective qui fait de cette dernière un être. Nous avons tenu à insister quelque peu sur ce point, parce qu'il touche à l'explication de la réalité de la nation comme société plus large.

La nation est, selon Espinas, l'ensemble des « individus d'un groupe social donné issu de l'établissement d'une population humaine sur une portion de sol, unis par le travail indispensable à leur subsistance sous des conditions historiques ¹ ». Cette définition ne semble pas tenir suffisamment compte de l'élément psychologique et insiste surtout sur l'élément physique. En vérité le premier élément tout en étant fondé sur le second est, aux yeux de notre auteur, d'une valeur capitale.

Il ressort des explications antérieures que la nation est un être par excellence. Elle n'est pas une association proprement dite, car l'idée d'association implique le volontarisme. Au surplus l'association ne saurait être d'une formation pour ainsi dire totalitaire. En effet, les membres

1. *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française*, p. 23.

d'une nation sont unis pour toute la vie, « y compris la reproduction et l'éducation, ce qui entraîne l'union pour la nutrition elle-même ». La nation est donc un véritable être, un organisme. Cela est d'autant plus vrai d'autre part, que si la nation n'épuise pas tout le processus de l'évolution de l'organisme social, elle en représente la plus grande partie étant donné que ce processus « emboîte les formes sociales les unes dans les autres, l'individu dans la famille, la famille dans la tribu, ou clan, le clan dans la cité, la cité dans la nation, la nation dans les États unis (avec cette réserve que les éléments, à mesure qu'ils entrent dans des tout plus complexes et plus volumineux, subissent toujours de ce fait des transformations considérables ¹ ».

Selon Espinas la nation n'est pas, disions-nous, une association à proprement parler, parce que celle-ci impliquait l'intervention directe de l'idée de la volonté. Elle n'est pas, en d'autres termes, un *organisme contractuel*, si on veut ne plus voir par là dans la société qu'un système d'idées claire, ou de volontés formelles et explicites. Précisons, toutefois, qu'Espinas répugne à la conception contraire qui voudrait tout expliquer par l'organique. Il faut s'entendre sur cette vérité que « le corps social est en partie pénétré de conscience et en partie livré à l'inconscience et à l'impulsion organique ».

En premier lieu, l'idée n'est pas directement *automotrice* dans l'organisation d'une société, parce qu'elle n'est pas soumise seulement à un *déterminisme interne*, mais aussi à un *déterminisme mécanique*, cosmique, si on ne reconnaît pas cela on laisse dans l'ombre les rapports qui unissent

1. *Rev. phil.*, 1901, t. II, p. 469.

l'idée à son objet. « Ce sont les conditions du milieu représentées dans une pensée collective ou individuelle qui exercent sur elles une pression déterminante et la provoquent à agir sur ce milieu par des volontés correspondantes. » Par exemple, les conditions imparfaites de l'organisation interne dans un État constitué peuvent le déterminer à corriger sur un point l'économie de sa constitution. En définitive, c'est le monde extérieur qui opère par l'intermédiaire de l'idée : « Celle-ci n'est que médiatement automotrice, et son processus n'est qu'un moment de l'évolution cosmique. » On ne saurait donc, dit Espinas, élever « l'automotivité » spirituelle des sociétés au rang de cause initiale.

En second lieu, Espinas n'admet pas que la *volonté* puisse être l'essence, la cause de l'organisme social. D'ailleurs, pour lui, le vouloir ne paraît pas être plus l'essence de la conscience humaine qu'il n'est celle de la chaleur et de l'attraction. Ce serait donc tout simplement un groupe particulier de phénomènes psychiques, dans lequel on pourrait placer toutes les modifications de la pensée tendant à l'action, c'est-à-dire au mouvement. « Il y a, dit-il, dans ce groupe des représentations claires, il y a aussi beaucoup de représentations confuses, de ce qu'on appelle des velléités, des tendances, des impulsions instinctives. C'est le côté obscur de ces phénomènes qui leur a valu l'honneur d'être érigés en réalités métaphysiques, sous le nom unique de la *volonté*. »

Il découle de ces observations, qui visent à démolir toutes les bases de la métaphysique transcendante, qu'une société, et *a fortiori* une nation qu'est la société par excellence, ne saurait être considérée comme créée et maintenue grâce à l'intervention exclusive de l'idée et de la *volonté*

abstraites. « Dans l'histoire, ajoute donc Espinas, les sociétés humaines ont très longtemps été formées, suivant une loi que nous avons cru établir, d'individus appartenant au même groupe ethnique et n'avaient ni l'idée ni le pouvoir d'accéder à un autre groupe ¹. » Pendant de longs siècles, la possibilité de sortir de son groupe et d'entrer dans un autre a été refusée aux membres de chaque clan ou tribu... Cependant le principe d'après lequel la formation des nations serait essentiellement ethnique, semble trouver un démenti dans la constitution de la nation américaine qui s'est effectuée par émigration. Mais Espinas précise que les États-Unis n'ont pu naître à l'origine que grâce à l'émigration de ceux appartenant à un même groupe antérieur. Donc même dans les sociétés modernes, il n'est pas exact de qualifier de volontaire ou contractuelle l'adhésion de la grande partie des citoyens à un groupe donné. *A fortiori*, il n'en peut pas être autrement pour les sociétés primitives. « Qui ne dit mot consent, qui consent veut, dira-t-on ; mais si l'adhésion de l'immense majorité des membres d'une société est dite *volontaire* au même titre que l'adhésion des cellules à leur organisme natal et de la molécule au cristal, il est tout aussi vrai, déclare notre auteur, de nommer l'une et l'autre involontaire... La « volonté » par laquelle l'immense majorité des citoyens d'une nation demeurent unis et maintiennent le « pacte » fondamental nous paraît précisément de cette

1. Il est évident que la conception naturaliste d'Espinas implique nécessairement la théorie des races comme base des nationalités. « Le concept de race a été discrédité, dit-il, par l'abus qu'on en a fait ; il survivra à la débauche de l'idéalisme à laquelle nous assistons et guidera le sociologue... » *Rev. phil.*, 1901, p. 474. — Comme il apparaît dans cette phrase, Espinas vient adopter une attitude intermédiaire à cet égard. D'ailleurs, sa sociologie qui s'appuie sur la biologie tend à un spiritualisme raisonnable, pour ainsi dire mitigé.

sorte, et nous persistons à croire que si pour la masse populaire la possibilité d'une cessation était offerte à chaque heure, même après les dettes payées et les obligations remplies, et que l'on fût mis en demeure de choisir, il n'y aurait bientôt plus de nation. »

On aperçoit à quel point une conception qui explique ainsi la formation de la nation s'oppose à celle de Rousseau, pour qui la nation est essentiellement une œuvre de volonté, elle ne se forme que par le consentement exprès de ses membres, chacun peut s'en retirer dès qu'il le veut, comme si la volonté était absolument indépendante de tout autre facteur déterminant. Et le problème se pose de même de génération en génération. « L'État qui n'est pour Espinas, que la nation même, reste ainsi sans cesse en question dans le fait même de son existence » ; sa constitution est « l'ouvrage de l'art », comme « l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ». Bref, « ce que Descartes avait fait pour l'âme individuelle, dit Espinas, Rousseau le fait pour l'âme sociale ; il y supprime l'involontaire. C'est ôter à l'une comme à l'autre le sol où elles reposent, où elles ont leurs racines ». Ce sol où la nation a ses racines, c'est, pour Espinas, le sol de la biologie, parce que, nous l'avons assez expliqué, la nation est avant tout un corps naturel, un tout organique. Mais si c'est là un principe dont il faut partir nécessairement, il ne suffit pas cependant de s'en tenir là pour expliquer la nation telle qu'elle nous apparaît. Celle-ci est un organisme, mais un organisme d'un ordre nouveau, parce que le psychique y domine fortement l'organique. En effet, elle est caractérisée, par « le haut degré de centralisation des consciences » qui fait d'elle une véritable société comprenant l'intégralité des rapports sociaux.

Espinas ne donne donc pas dans un matérialisme grossier, pour avoir vivement rejeté la conception idéaliste et volontariste de Rousseau. Au contraire, il reste fidèle, croyons-nous, à la doctrine traditionnelle française qui fut celle de Renan et de Fustel de Coulanges. Mais avec cette différence toutefois que, pour lui, se contenter de la définition de Renan d'après laquelle « la nation est une âme, un principe spirituel », ce serait en donner une idée incomplète et la déraciner de son sol. Il faut montrer comment se réalise et se développe cette âme, en d'autres termes, il faut l'enfermer dans un corps, qui, par la différenciation de fonctions dont il est le théâtre, puisse rendre compte d'une centralisation qui est la synthèse même des consciences. L'idéalisme intégral des auteurs précités avait fait bon marché de tous les facteurs organiques ou matériels. C'était une erreur, pour l'éviter et pour mieux établir la réalité de la nation, il est nécessaire, tout en reconnaissant la primauté du psychique sur l'organique, tout en faisant de la conscience collective une condition de l'être social, de l'appuyer sur la biologie. « Ce qu'on appelle d'un mot qu'il ne faut pas traduire en termes métaphysiques, mais qui peint bien le problème de la vie collective toujours en partie inconsciente, l'âme sociale, se manifeste dans toute sa puissance incoercible et atteste la réalité, le caractère naturel, les profondes racines biologiques de la société historique, la nation. »

L'École sociologique française ne croit pas non plus qu'une explication purement idéaliste de la réalité de la nation soit suffisante. C'est pourquoi elle fait aussi intervenir des causes matérielles ; cependant elle ne se réclame pas pour autant, d'un biologisme plus ou moins étriqué, mais d'un réalisme compréhensif, de l'expérience.

Ainsi elle tient compte, indépendamment de la causalité interne et toute mécanique des sociétés, de tous les facteurs objectifs, tels que race, sol, religion, langue, etc... Elle fait donc une synthèse entre l'idéalisme et le réalisme... En effet « l'unité supérieure de la synthèse nationale, dit M. Davy, nous a paru comme le produit à la fois de représentations et de conditions matérielles. Pas plus que l'homme n'est un pur esprit, la nation ne peut être une pure idée ». Cette attitude est dans la ligne de l'exigence du rationalisme scientifique dont se réclame cette École ¹.

§ 3. — *L'État². La politique libérale.*

Nous avons vu comment la nation était un corps naturel, une société historique ayant de profondes racines biologiques et comprenant l'universalité des rapports sociaux. Eh bien ! c'est là aussi, pour Espinas, la définition de la

1. *Éléments de sociologie : sociologie politique*, p. 197-199, Paris, éd. Delagrave, 1929, in-16. M. R Maunier distingue trois groupes d'éléments constitutifs de la nation, qui fait partie, d'après lui, des groupements de *localité* : a) Éléments statistiques : nombre des citoyens et étendue du territoire. Grâce à ces éléments que nous appellerions quantitatifs, la nation, comme le dit M. Maunier « se figure et se mesure à elle-même » ; b) Éléments géographiques qui ne sont qu'un aspect des premiers ; c) Éléments politiques ou sociologiques : ce sont communauté, autorité, conformité, c'est-à-dire que ce sont respectivement, des relations de sociétés ; pouvoir de l'opinion et pouvoir de l'État ; usages, croyances, et langue communes. Voir *Essais sur les groupements sociaux*, p. 52-57, in-16, Paris, 1929, Alcan. M. Maunier dit cependant que « si la nation parfaite est un État, une nation peut exister avant l'État et sans l'État ». Pour qu'il y ait une nation ou bien, pour mieux parler, un *peuple* et non pas seulement une *peuplade*, « il faut et il suffit qu'il existe une *communauté* sans qu'il existe une *autorité* ». Mais « c'est bien plutôt, dans le langage d'aujourd'hui, la pure et simple nationalité. Car quand on parle aujourd'hui de la nation, on entend la nation indépendante et autonome et souveraine (une foi, une loi, un roi). Unité de culte, unité de droit, unité de chef et de pouvoir... Unité de fait, unité de droit... » *La nationalité*, III^e série de Monographie de Droit public, p. 189-190, Paris, 1933.

2. *Rev. phil.*, 1901, p. 469-71, 477-78. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 511-513.

nature de l'État. Société, nation, État, ce sont là trois aspects de la même réalité¹ dont l'âme est la *conscience collective*, ce centre nouveau qui est formé par toutes les consciences particulières, que les représentations et les résolutions, les émotions et les désirs tendant au salut commun font converger en un même point et auquel tout aboutit, d'où tout par, tout, ce qui concerne « la sécurité, l'approvisionnement, l'information, le travail, les réjouissances et les deuils de ces vies individuelles entremêlées ». En effet, « l'État n'est réel, dit notre auteur, qu'en tant qu'il est considéré comme une émanation du tout social inséparable de lui ; il ne se suffirait pas à lui seul. Il n'est donc pas une « association », à savoir quelque chose d'artificiel et de conventionnel, pas plus que la nation ne l'était, ainsi que nous l'avons vu. Il est inexact pour la même raison, de séparer les rapports politiques des autres et de charger idéalement l'État de ceux-là seuls. Dès lors, l'État n'est pas un organe de la nation, mais la nation même. C'est ce qui le distingue, par exemple, d'une grande

1. D'après Carré de Malberg, l'État, « c'est l'être de droit en qui se résume la collectivité nationale ». « L'État et la nation ne font qu'un ; l'État et la nation ne sont que les deux faces d'un même être de droit ». *Théorie générale de l'État*, t. I, p. 9, 336. De son côté Esmein ne dit-il pas que « l'État est la personnification de la nation » ?

Selon M. R. Maunier aussi, la nation et l'État sont deux expressions synonymes. « Considérés à l'intérieur, ils se marquent par deux attributs : la *communauté* et l'*autorité*. La communauté qu'on pourrait dire aussi *conformité*..., c'est la volonté et la continuité de ressemblance entre les nationaux. L'*autorité*, non dans l'ordre de fait, mais dans l'ordre de droit, c'est la loi nationale qui fait la nation. Et c'est l'idée de la *territorialité* qui vient se substituer, par la nation et par l'État à cette antique idée de la *personnalité* des lois, règle de la tribu. » En somme, « l'État, qui n'est en propre mot, que le sommet de la nation ; l'État qui n'est que la nation organisée, symbolisée, est, avant tout, le régime de la loi territoriale, qui régit tous les nationaux, quelle que soit leur qualité, quelle que soit leur parenté. Le *jus soli* prend donc la place de *jus sanguini* ». *La nationalité*, p. 186-188, Monographie de Droit public, publiée par la Faculté de Droit de Paris, année 1933.

compagnie de chemin de fer, car cette dernière « parvînt-elle à contenir une population innombrable d'agents, n'est point une réalité sociale : une armée non plus n'est point une société dans le sens plein de ce mot, elle n'est qu'un organe ».

L'identification de l'État avec la nation n'est que l'affirmation de la doctrine classique française qui consiste à considérer la nation non pas seulement un élément objectif de l'État, ce qui est normal, mais à en faire aussi une *personne*, titulaire de la souveraineté dont l'État est la représentation juridique. Cette conception vient de Rousseau. Mais pour Espinas elle a de tout autres justifications et conséquences.

Nous savons que, selon Rousseau, la nation, la souveraineté ne sont pas données naturellement, elles sont créées par le contrat social. Nous ne reviendrons pas sur les vues d'Espinas à cet égard en ce qui concerne la nation. En ce qui concerne la souveraineté, notre auteur tient à dire que « là où la souveraineté est à créer — c'est l'hypothèse — et où il n'y a que des individus entièrement maîtres d'eux-mêmes, le contrat n'est qu'un lien conditionnel : il expire dès que l'un des contractants juge les obligations qu'il lui impose inégales ou désavantageuses. Les rapports juridiques et politiques ne sont plus de ce point de vue, qu'une série d'accords privés sans garantie. L'État n'est rien parce que la nation n'est rien. Il manque, il manquera toujours à ce mode de groupement une autorité. Les magistrats, fussent-ils placés au sommet de la hiérarchie, deviennent des préposés, des commis : ils n'ont plus d'autre rôle que de rendre des services rétribués ; ceux qui les emploient, et c'est tout le monde, leur sont supérieurs. Et encore ceux-ci ne sont-ils pas pour cela souverains ; dans une entreprise

à fin limitée, dans une gérance d'affaires, il n'y a point de souveraineté. Toutes les personnes restent indépendantes. Elles sont seulement juxtaposées. En réalité, c'est le cas des citoyens dans les conceptions individualistes, employés et commanditaires sont également sacrés : ils sont quelque'un ou quelque chose, et la raison sociale n'est rien. »

Il y a une souveraineté nationale que l'État personnifie. Espinas ne la nie pas, tout au contraire, parce que c'est la conséquence de la réalité de la nation. Mais pour lui la souveraineté n'est pas une abstraction, une œuvre de volonté. Elle est quelque chose, croyons-nous, comme le sang qui baigne et nourrit l'organisme, elle est une nécessité de vie. Elle se spiritualise sans doute en tant que manifestation de la conscience collective, de ce « plexus de croyances et de vouloirs embrassant le passé à demi oublié et plongeant dans l'avenir inconnu ». Mais la conscience, nous l'avons vu, n'est au fond qu'une forme évoluée de la vie organique. Il s'ensuit que la souveraineté nationale n'est pas à créer, elle se crée elle-même. Telles sont l'origine et la justification de la souveraineté.

Espinas s'oppose à Rousseau du point de vue de l'exercice de cette souveraineté aussi. Rousseau, on le sait, n'admet ni délégation ni donc représentation et séparation des pouvoirs. « Le peuple anglais pense être libre, il se trompe, dit-il, en effet, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement ; sitôt qu'ils sont élus il est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde ¹. » C'est la conséquence de sa fameuse théorie d'après laquelle la *volonté générale* est inaliénable et indivisible. Il semble au premier

1. *Contrat social*, liv. III, chap. xv.

abord qu'Espinas, à son tour, doit arriver à la même conséquence, car étant donné que la conscience collective est le centre de convergence des consciences particulières, on est en droit de voir en elle la même indivisibilité et la même inaliénabilité que Rousseau a vu dans la volonté générale. Mais Espinas échappe à cette conséquence en faisant appel à ses principes organiques. Tout en proclamant que « la souveraineté réside dans la nation ; elle ne peut être dévolue par elle dans sa totalité à aucun organe », il admet qu'« elle se fractionne par une inévitable spécialisation fonctionnelle en autant de parties qu'il y a de pouvoirs dans l'État ». Tout progrès organique implique une différenciation et une division du travail. De même la vie sociale, autrement dit le concours organique exige la *subordination*. Le dogme démocratique révolutionnaire qui réclame le gouvernement immédiat de chacun par lui-même n'est qu'un dogme de pure anarchie parce qu'il méconnaît cette loi organique. Mais comment doit être, au juste, une organisation politique pour qu'elle soit conforme aux exigences des lois de l'organisme. Sera-ce libérale ou autoritaire, monarchique ou républicaine ?

Nous avons vu plus haut qu'Espinas en étudiant la valeur de la méthode déductive, avait reconnu à celle-ci un champ d'application où la science et l'art se trouvent dans un état de confusion, et que par conséquent non seulement la méthode déductive est nécessaire à toute science qui débute, mais à celles qui se donnent comme but la réglementation des sociétés, telles que les sciences morales et politiques, car dans ce dernier cas en attendant que ces sciences soient fondées sur des bases rigoureusement

scientifiques, il faut agir et pour agir il faut croire, il faut distinguer entre la pratique et la spéculation. « Dans l'ensemble de nos idées, dit Espinas, le nombre de celles qui sont strictement conformes aux conditions de la certitude scientifique est beaucoup plus petit qu'on ne le croit d'ordinaire. » Alors on fait appel à des principes, à des idées *a priori*. On peut croire par exemple, « que la *liberté* est bonne, parce qu'on l'a éprouvée, tout en disant que cela n'est pas démontré, comme le médecin combat certaines fièvres virulentes avec des purgations, sans se fonder sur une théorie scientifique et sans être sûr de succès ». Toutefois, Espinas réclame pour la politique qu'il veut défendre, une situation meilleure encore au point de vue de la science. « Au lieu d'y voir un dogme *a priori*, sans autre fondement qu'une croyance métaphysique, dit-il, ou bien un postulat de la pratique que les prédilections des praticiens recommanderaient seules en dehors de toute certitude, rattachons-la à une *hypothèse*, mais une hypothèse d'ordre scientifique hautement probable. » Ainsi, elle cessera d'être un article de foi ou une règle purement empirique pour devenir une pratique « déduite d'une loi de la nature presque démontrées ». Comme le dit M. Davy, la valeur de cette déduction reste suspendue à la question de savoir si la sociologie scientifique est bien et ne peut être que la biologie sociologique. L'expérience qu'Espinas institue ne vaudra donc que contre la sociologie spencérienne.

La politique qu'Espinas rattache à une hypothèse scientifique, est la *politique libérale*. En tant que hypothétique, c'est-à-dire comme l'assimilation de l'organisme social à l'organisme individuel, cette politique repose sur deux principes : a) la loi de toute association organique est la *spontanéité* des éléments composants ; b) le pouvoir central

qui émane de la libre adhésion des individus¹ doit avoir une initiative d'autant plus large qu'il puise en eux les forces qu'il exerce. Ces deux principes posent du point de vue qui nous intéresse, la question de savoir, d'une part, quel est le rôle de l'initiative individuelle dans un corps politique, de l'autre, comment ce même corps doit se comporter dans son emsemble.

Pour résoudre la première question Espinas voudrait bien se servir d'une analogie entre l'organisme individuel et social, il voudrait savoir comment la pensée et l'exécution se répartissent dans le cerveau de l'individu entre les diverses cellules et si l'une d'elles ne joue pas dans tout processus aboutissant à l'action, un rôle prépondérant. Mais comme il lui est impossible de savoir comment les choses se passent dans le cerveau de l'individu, il se tourne vers les sociétés animales. Il dit que l'on sait comment cela se passe lorsque ces sociétés ont quelque travail à accomplir en commun. « Un individu y exerce toujours une action prépondérante. Dans celles qui sont dépourvues sous ce rapport d'organisation fixe, toute combinaison nouvelle, toute invention pratique dérive de l'initiative d'un des membres, simplement suivie ou imitée par les autres, qui complète ensuite petit à petit l'indication primitive. Dans les sociétés supérieures où la division du travail plus parfaite a donné naissance à un organe d'information et d'action spécial, c'est tantôt un seul, tantôt plusieurs animaux plus sages et plus âgés ou plus forts qui donnent le signal de toutes les actions communes. Le gouvernement d'un seul est peut-être le cas le plus fréquent. »

1. On voit qu'Espinas ne reste pas rigoureusement attaché aux données de l'organisme individuel, car pour l'association organique, on ne saurait parler de la libre adhésion des cellules.

Espinas, voulant réfuter la doctrine monarchiste d'après laquelle une société sans chef unique serait, ainsi que nous l'avons vu chez les traditionnalistes, une société *acéphale*, déclare qu'il serait absurde d'en conclure, par analogie aux sociétés animales, que le Gouvernement d'un seul soit le meilleur régime pour les sociétés humaines civilisées¹. Car, dit-il, « si les sociétés animales et les sociétés humaines appartiennent sinon tout à fait à la même série, du moins à une suite de groupe dont les secondes occupent le sommet ». Entre elles, une analogie parfaite n'existe pas. Ici encore Espinas abandonne une fois de plus la rigueur de sa sociologie biologique. Il ne tire donc pas, et sans doute avec raison, de la structure des sociétés animales, toutes les conséquences pour construire une hypothèse politique. Il admet, comme les sociétés animales en offrent l'exemple, que « l'action n'atteint son but avec certitude et précision dans un amas d'êtres indépendants que grâce à la spécialisation des *fonctions hégémoniques* ». Une société politique sera acéphale, non pas quand elle n'est pas dirigée par un chef unique, mais quand les divers organismes qui la constituent seront privés de chefs. Car dans les sociétés humaines, à mesure que les organismes sociaux se sont perfectionnés il y a toujours eu dans les rouages chargés de l'exécution une concentration accentuée. Cela est vrai aussi pour les rouages délibératifs. L'histoire des parlements nous montre que les partis s'y sont groupés sous des chefs. « La différence, dit Espinas, entre les sociétés inférieures et les sociétés supérieures, et dans une même société entre les *organes d'exécution* et les *organes de réflexion*, n'est pas dans la présence ou l'absence de chef,

1. Espinas s'oppose donc indirectement à la théorie de l'individualisation systématique du pouvoir et à la dictature défendue par Comte.

toujours une action collective se personnalise en un individu, elle est dans le *mode de subordination, ici passive et contrainte, là spontanée et volontaire*¹. » Non seulement une société politique évoluée se compose, par suite de la spécialisation des fonctions, de plusieurs organes, mais chaque organe exige un centre directeur. C'est là une nécessité de la *vie de relation*. « Nulle idée, nulle résolution ne se produisent dans un corps vivant à l'état sain sans avoir transpiré pour ainsi dire à travers les parties de l'organisme propre à les produire, mais toute idée qui atteint le terme de son développement se suscite un interprète, et toute volonté sociale énergique sait trouver un instrument. » « Tant vaut le groupe, tant vaut l'individu qui le personifie. » Donc, toute *spécialisation* des fonctions est consécutive d'une *délégation spontanée* et partant entraîne une *subordination* spontanée. On voit, une fois de plus, combien cette conception est opposée à celle de Rousseau, pour qui la société politique, composée uniquement de poussière d'individus ayant chacun une valeur absolue, est un tout amorphe qui ne permet aucune spécialisation, aucune délégation et subordination organique et spontanée.

Ainsi Espinas tâche de trouver la justification d'une politique libérale qui concilie la réalité de l'individu avec celle de la société, dans une interprétation hypothétique des faits sociaux conformément aux lois de l'organisme. Mais il y a encore une autre justification de la même politique. Nous avons vu que toute société a une conscience collective qui est diffuse dans la société, « si elle se concentre en certaines parties du corps social, celles-ci ne peuvent que représenter les idées et les impulsions qui lui

1. Sur ce point Espinas est donc d'accord avec Comte.

parviennent du corps entier ». Nous savons aussi que la réalité de la nation est fondée sur cette conscience et qu'enfin l'État n'est que la nation personnifiée. Or, la réalité d'une conscience collective ainsi entendue s'ajoutant à des principes organiques de spécialisation et délégation spontanée, explique, comment une politique fondée sur la *souveraineté nationale*, exercée non pas directement, mais par représentation, trouve toute sa justification. « Seule, dit Espinas en s'élevant l'encore une fois contre le système de Gouvernement direct de Rousseau, la *doctrine de l'organisme social*, pour qui tout se fait par gradations, et qui n'admet que le relatif, sait réserver aux citoyens une partie de l'action qu'ils ont déléguée. Cette doctrine est en même temps une doctrine de Gouvernement..., l'organisation ne se conçoit pas sans concentration et la concentration sans délégation. Nulle politique n'est aussi propre, ajoute-t-il, à rehausser la valeur des individus, puisque sans leur accorder aucune mission providentielle, sans leur attribuer aucune puissance autre que celle qu'ils tiennent de leur groupe, elle voit en eux les représentants réels du groupe et la personnification momentanée et sous condition de la volonté collective ¹⁻². »

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 513.

2. A côté de cette politique vidée de tout élément transcendant théologique ou métaphysique, et fondée directement sur les données de la science, une morale laïque s'institue. Cette morale a pour objet surtout les activités dont la source est dans les individus, et qui sont les plus sacrées parce qu'elles contribuent à « alimenter la vie spirituelle d'une nation dans ses profondeurs », parce qu'elles forment, en un mot, « la conscience nationale en son essence supra ou infrajuridique, la recherche de la vérité ou de la bonté, la science, le droit non écrit, l'art, la religion ». Elle a pour tendance générale « le progrès de l'humanité par le service national de la vérité et de l'ordre universel » (Voir *Rev. phil.*, 1901, t. II, p. 478).

Mais comment justifier cette morale qui a pour but le progrès de l'humanité par le service de la nation, puisque d'abord, selon notre auteur,

§ 4. — *L'individu.*

Cette doctrine politique ne nie pas, on le devine, la personnalité de l'individu. Mais pour elle cette personnalité

l'humanité n'existe pour ainsi dire pas ; et même si elle existait pourrait-on la concilier avec la nation, qui est pour lui une sorte d'absolu, une fin en soi ? Mais Espinas répond à cette objection en faisant appel à sa fameuse distinction entre la science et l'art, en d'autres termes, à l'hypothèse : « Dès que la science, dit-il, constatera que l'existence d'une nation a pour condition la subordination de ses intérêts aux intérêts d'un groupe plus vaste, c'est-à-dire qu'il sera démontré qu'une solidarité organique la lie à d'autres nations..., alors il faudra bien reconnaître, que pour être, elle *doit* vouloir simultanément l'existence de l'organisme supérieur ainsi constitué. » Mais que faut-il faire en attendant ? Faut-il vouloir que cet organisme supérieur se forme, car « c'est vouloir être qui fait l'être... La science « suit la conscience ». Mais quel sera le guide de ce vouloir, de cette conscience, de cet art, en un mot ? Espinas avoue la difficulté du problème. Il s'en tire en déclarant que « la science et l'art sont des distinctions ultérieures par rapport à une réalité complexe qui est la vie même ; or, dans le développement de la vie, il n'y a pas de commencement absolu. Un ordre de choses qui se forme préexiste toujours à l'état de germe... Les sympathies naissent avant qu'on se soit demandé si l'état de choses existant les rend opportunes ». Cela revient à dire que l'humanité existe seulement dans cette mesure ; si la nation est l'être le plus naturel, l'humanité est un objet idéal. Nous portons en nous plusieurs consciences pour ainsi dire superposées : famille, profession, patrie, ces trois consciences sont effectives, alors que la quatrième, la conscience universelle n'est qu'une idée. Mais une idée bienfaisante. Voir *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 517-519 ; *La Philosophie sociale du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 31. On voit à quel degré cette conception s'oppose à un « internationalisme » utopique qui veut nier la réalité de cet être vivant qu'est la nation. Espinas aussi est idéaliste à sa manière, mais son patriotisme fixe à son idéalisme sa part : *Solus civitatis suprema lex esto*. Et on devine dès lors que le droit international doit être fondé sur le respect des nations. Ce respect est sa raison d'être, sa condition primordiale. « Reconnaissons dans cette irréductibilité des *moi sociaux*, dit Espinas, la première condition d'un accord entre eux. Il ne saurait y avoir de concert sans des instruments et des motifs différents... Supposons un instant que les nations n'existent pas, je crois vraiment qu'il faudrait les inventer. » *La philosophie sociale du XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 27. — Il faut avouer cependant que ce nationalisme véhément d'Espinas ne résout pas le problème de l'organisation de la paix, il le pose au contraire avec toute sa gravité inquiétante. En effet, acceptant les conséquences nécessaires de son nationalisme intégral et refusant de suivre Spencer, non sans quelque raison, dans la croyance à l'avènement d'un type nouveau de société, exclusivement pacifique et industrielle, il préconise « la création

n'a rien d'absolu, comme c'est le cas dans la doctrine de Spencer dont pourtant Espinas est le disciple. En effet, Spencer, de peur d'annihiler la réalité, l'autonomie de la conscience individuelle, n'avait pas voulu reconnaître un *sensorum commun* à la société. Par là il restait fidèle à la tradition individualiste et libérale de l'Angleterre. D'après Spencer la société n'existe que par l'individu et pour l'individu. Celui-ci a des *droits naturels* qui sont essentiellement d'origine biologique, et partant, d'une nécessité vitale. Tel est par exemple, le droit à la liberté, puisque pour vivre il faut se mouvoir. Or vu sous cet angle il n'y aurait pas de différence entre l'homme et l'animal. Ce qui les différencie, c'est que chez l'homme la liberté devient un besoin réfléchi et acquiert une haute valeur morale, c'est ce qui lui fait distinguer ce qu'il est permis de faire de ce qui ne l'est pas. La société donc est la force moralisatrice qui détermine les limites de la liberté. Mais le point de départ, le centre demeure toujours l'individu. Celui-ci est l'élément positif, tandis que la société est l'élément négatif; le premier, avec ses droits d'exercer les activités propres à entretenir sa vie, s'impose en se réclamant des lois de la vie; le second, avec ses exigences, intervient en se réclamant des normes éthiques, de caractère purement inhibitif. Dans l'individu, c'est la vie qui ordonne, dans la société, c'est la morale qui défend. Étrange antagonisme, mais selon Spencer, l'harmonie s'établit spontanément. Bien que son instinct social soit indéniable, l'homme ne vit en société que parce qu'elle lui assure tous les intérêts qu'il est

des armées immenses et savamment organisées qui, si elles ne rendent pas, dit-il, la guerre impossible, la rendent du moins de plus en plus difficile et de plus en plus rare ». *Rev. phil.*, 1901, p. 479. C'est là précisément le tragique cercle vicieux dans lequel on tourne encore.

en droit d'attendre d'elle. « Il suit donc que reconnaître et garantir les droits des individus, c'est en même temps reconnaître et garantir les conditions d'une existence sociale régulière... La vie d'une société dépend de la sauvegarde des droits individuels » (*L'individu contre l'État*, p. 151).

Cette façon de voir conduit Spencer à ce qu'on a appelé le « nihilisme administratif », parce qu'en effet, le Gouvernement, pour lui, est simplement « un comité d'administration qui n'a aucune autorité intrinsèque ; son autorité lui vient de ceux qui la désignent, et ajuste les limites qu'il leur plaît de lui imposer ¹ ». Et l'on sait que d'après Spencer cet individualisme se développe de plus en plus à mesure que les sociétés politiques deviennent industrielles, car l'état de guerre où vivent les sociétés inférieures exige l'établissement d'un régime militaire et d'une autorité forte qui naturellement s'oppose à l'épanouissement de l'individu ².

1. *L'Individu contre l'État*, p. 158. — Durkheim critique cet individualisme biologique de Spencer qui méconnaît la nature *sui generis* de la société, parce qu'il méconnaît l'action prépondérante et originale de celle-ci sur les individus, et présente la vie sociale comme une simple résultante des natures individuelles, alors qu'au contraire, c'est plutôt celles-ci qui résultent de celle-là. L'erreur de Spencer provient de ce qu'il fonde toute la vie psychique de l'homme sur la vie organique. En vérité, la société devenant de plus en plus dense et par conséquent, augmentant les actions et réactions des associés, affranchit la vie individuelle du joug de l'organisme. « Chez les animaux c'est l'organisme qui s'assimile les faits sociaux et les transforme en faits biologiques. La vie sociale se matérialise. Dans l'humanité, au contraire, ce sont les causes sociales qui se substituent aux causes organiques. C'est l'organisme qui se spiritualise. » C'est pourquoi les progrès de la conscience sont en raison inverse de ceux de l'instinct. Parmi les trois sortes de milieux dont dépend l'homme, à savoir, l'organisme, le monde extérieur et la société, les deux premiers ne changent guère. Par conséquent, il n'y a que la société qui ait assez changé pour pouvoir expliquer les changements parallèles de la nature individuelle. Donc « la société ne trouve pas toutes faites dans les consciences les bases sur lesquelles elle repose ; elle se les fait à elle-même » *Division du travail*, p. 336-342.

2. Comme le fait remarquer Durkheim, du moment que l'individualité est congénitale à l'homme, on ne voit pas comment elle diminue ou

Par cet individualisme intransigeant, bien que celui-ci ait la prétention d'être fondé sur la biologie, et non pas sur un principe métaphysique quelconque, Spencer laisse d'une part incomplet son biologisme, et d'autre part sacrifie les données de la science à ses prédilections politiques.

L'attitude d'Espinas, à cet égard, est plus logique, plus scientifique. Comme nous le disions plus haut, il ne nie pas l'individualité de l'homme, mais il la transforme en réfutant les idées d'après lesquelles l'individu est par son âme une force entièrement indépendante et constitue un monde à part. « Ouvert par le côté où il touche à l'infini d'où il émane, et recevant par là ses principes de conduite sous forme de prescriptions absolues, il est fermé du côté de la société, et ne se rattache à elle que par les modifications accidentelles qu'il en reçoit ¹. »

Il faut donc couper toutes les attaches de l'individu avec cet infini et l'intégrer à la nature et à la société. Pour ce faire, il donne une explication évolutionniste de la nature même de l'individualité. D'après lui, le *moi psychique* n'est que « l'écho du consensus organique et que celui-ci est le résultat d'une évolution conduite par le déterminisme universel ² ». La conscience est chose relative comme

augmente selon les causes extrinsèques. Pour Durkheim aussi la place de l'individu va en grandissant avec la civilisation. Si elle était presque nulle dans les sociétés inférieures, ce n'est pas parce que par suite des causes extérieures une centralisation, une autorité militaire s'est formée. Au contraire, cet effacement de l'individu « a pour lieu d'origine un type social qui caractérise une absence complète de toute centralisation. C'est un produit de cet état d'homogénéité qui distingue les sociétés primitives. Si, dans les sociétés inférieures une si petite place est faite à la personnalité individuelle, ce n'est pas que celle-ci ait été comprimée ou refoulée artificiellement, c'est tout simplement qu'à ce moment de l'histoire elle n'existait pas ». *Div. du trav.*, p. 170-171.

1. *Soc. Anim.*, Introduction.

2. *Rev. phil.*, 1882, t. I, p. 603.

l'individualité, comme celle-ci elle est susceptible de plus et de moins. L'individu n'est donc que le produit d'un consensus organique arrivant à un « certain degré d'unité sous l'action des circonstances » et non pas un « type morphologique prédonné qui s'impose on ne sait comment aux masses vivantes sous l'empire des causes autres que celles qui font l'unité des organes, des causes transcendantes en un mot ¹ ». Il y a en d'autres termes, un parallélisme entre l'individualité psychique et l'individualité physiologique et la conscience s'unifie ou se disperse avec l'organisme.

Nous avons vu quelle réalité accordait Espinas à la conscience collective au-dessus des consciences individuelles. Dès lors, toute individualité, ne semble-t-elle pas devenir illusoire, d'autant plus qu'aucune existence *sui generis* ne lui est reconnue, qu'elle n'est qu'un produit simplement organique, ainsi que nous venons de le constater ? Mais Espinas ne pèche pas par un excès contraire à celui de Spencer. La conscience collective ne détruit pas la réalité des consciences individuelles. La première suppose, au contraire, les secondes, et elle s'accroît même par leur distinction. « Il y a harmonie et non antagonisme, dit-il, entre les éléments et la totalité du moi. Pour être vide de réalités transcendantes, le moi n'est point une forme vide, il est plein des éléments idéaux et par suite organiques qui le composent ; son individualité est d'autant plus haute que celle de ses éléments et de leurs groupes est plus élevé. Bref, il est un organisme, et, comme dans tout organisme, le consensus total y est en raison directe de la différenciation et par suite de l'interdépendance des parties². » Espinas s'élève contre l'accusation dirigée contre lui d'avoir

1. *Id.*, p. 606.

2. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 341.

des tendances socialistes qui consisteraient à élever l'individualité sociale sur les ruines des individualités partielles. Et il affirme que la réalité de celles-ci n'exclut pas la réalité de celle-là.

Nous savons que d'après Espinas la société est une conscience vivante, un organisme d'idées. Et c'est précisément le facteur psychique qui sert à délimiter les frontières du domaine de la biologie et du domaine social. Aucun fait biologique ne devient immédiatement social. Un intermédiaire est exigé, c'est le phénomène psychologique. Donc c'est dans la mesure où les individus sont des personnes, c'est-à-dire des « centres de représentations, d'émotions et d'impulsions motrices distinctes qu'ils sont capables de s'unir, de viser à un but commun, de se partager les tâches à effectuer pour l'atteindre, de se solidariser, de s'organiser au sein d'un groupe nouveau ¹ ».

Cependant, Espinas ajoute que la personne ne s'achève qu'au sein du groupe, que la conscience individuelle doit beaucoup à la conscience sociale. « La part qui vient de l'action sociale, dit-il, dans la formation de l'individualité est tellement considérable qu'il devient difficile de délimiter exactement celles de la psychologie et de la sociologie dans la constitution mentale de chaque associé ². » Cette manière de voir ne diffère pas de celle que Durkheim a défendu presque en même temps ³.

1. *Rev. phil.*, 1901, p. 468.

2. *Id.*, 1901, p. 468. *Soc. Anim.*, p. 427-34.

3. Mais Durkheim tout en étant d'accord sur ce point avec Espinas, arrive à une autre conclusion. D'après lui, la conscience collective et les consciences individuelles varient en sens inverse à mesure que la civilisation progresse. Cependant la conscience commune n'est pas menacée de disparaître totalement. Seulement, elle consiste de plus en plus en des manières de penser et de sentir très générales et très indéterminées qui « laissent la place libre à une multitude croissante de dissidences

§ 5. — *Le droit.*

Telle étant la nature de l'individualité et la place respective de l'individu et de la société, il est aisé de deviner la conception de droit qui en découle nécessairement. Pas plus que l'individualité, l'idée du droit n'est abolie dans cette doctrine évolutionniste ; Espinas prétend qu'elle n'est même pas entamée, mais seulement « transformée et interprétée à nouveau ». Pour les spiritualistes, le droit est *a priori*, *natif* et *individuel* ; pour les naturalistes, il est « consécutif, dit-il, à l'action sociale, il est un *fait d'opinion*¹ ». Pour affirmer combien le droit est l'œuvre de l'opinion, Espinas va jusqu'à dire qu'« il n'y a dans la constitution *personnelle* rien qui puisse fonder, par exemple, le droit de vivre, de se nourrir, de posséder, etc. » Un enfant qui naît n'a de droits que pour des hommes, et pour des hommes civilisés ; son aptitude à être une personne morale dépend de la mesure où le droit est reconnu dans le milieu social où il apparaît. « La société ne se borne pas à *définir* et à *sauvegarder* les droits, elle les constitue, puisque le droit n'est pas autre chose que la valeur attribuée à la personne humaine par l'opinion dans un pays donné². » Le respect dû, par exemple, à l'enfant, est fondé, non pas parce que celui-ci a *contracté* quoi que ce soit, ni parce qu'il est une liberté absolue ; il est fondé parce que l'opinion veut que l'homme même faible, même naissant, même à naître soit la chose du monde la plus respectable. Ce respect est

individuelles... Il y a bien un endroit, où, dit-il, elle s'est affermie et précisée, c'est celui par où elle regarde l'individu... L'individu devient l'objet d'une sorte de religion... » *Div. du trav.*, p. 146-147.

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 514.

2. *Ib.*,

absolu, mais non pas au sens que les spiritualistes entendent. Absolu signifie, pour Espinas, une limite mobile, un degré extrême très variable qui se traduira dans les règles pratiques par les mots « autant que possible » ou « toutes les fois que la nécessité la plus impérieuse ne nous contraindra pas d'agir différemment ». Comme dit Espinas, les partisans du droit naturel donnent, en fait, le même sens à l'idée d'absolu, puisque pour eux la personne humaine cesse d'être respectable en maintes circonstances, en cas de légitime défense, en cas de guerre, en cas de rébellion, etc... En somme, la vie de l'homme n'est pas une fin en soi, elle est subordonnée aux fins du groupe. « Dans la pratique, le relatif reprend ses droits méconnus par les formules géométriques de la théorie. Le conflit des forces vivantes déplace incessamment le niveau conventionnel par lequel on prétend les régler. » N'en est-il pas ainsi pour le droit de l'égalité ? Théoriquement, tous les hommes sont égaux. Si ce principe est absolu, pourquoi les femmes sont-elles exclues des droits politiques ? « Est-ce qu'elles ne sont pas douées de la liberté métaphysique ou n'ont pas pris part au contrat ? » Aussi les droits, c'est-à-dire les limites de l'action considérée comme légitime, autorisée par l'opinion et les lois, ne diffèrent-elles pas des fonctions. « Minimum ou maximum, dans toutes ses manifestations, dit Espinas, le droit est *relatif* : relatif à la valeur des individus, relatif aux temps et aux milieux, relatif aux progrès de la raison publique et des mœurs. »

Cette conception de la relativité du droit est celle de Durkheim aussi ¹. Mais Durkheim, attaché à l'explication

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 515. Durkheim exprime la même idée relativiste quand il dit pour critiquer l'explication purement psychologique des faits sociaux : cette méthode qui fait prendre l'effet pour la cause,

mécaniste des phénomènes sociaux, cherche l'origine première de tout processus social dans la constitution de chaque milieu social interne, il écarte toute explication psychologique, parce qu'il la considère comme contraire à la spécificité du social. La variation du droit est donc pour lui relative à la variation de la structure des sociétés. Selon cette méthode, il ne peut y avoir un principe purement psychologique du droit. Alors que pour Espinas ce principe réside dans la *sympathie*. « La délicatesse de nos sympathies, dit-il, pour tout ce qui présente la forme humaine et le sentiment que la justice est une sauvegarde collective dont aucun ne peut être dépouillé sans que les barrières idéales qui nous protègent tous tombent du même coup, voilà la source vive du droit dans les nations modernes. La susceptibilité aux lésions du droit d'autrui est dans l'organisme social, ce qu'est dans l'organisme individuel la sensibilité générale, si indispensable à la préservation, mais si variable dans ses degrés, depuis la pleine santé jusqu'à la mort ¹. » Si la sympathie est quelque chose de si variable, on se demande comment elle pourrait être considérée comme une garantie, un principe de droit. Mais ce qui paraît difficile à expliquer surtout, ce sont les grandes variations du sentiment de sympathie même, non pas seulement d'une société à l'autre, mais aussi dans une même

qu' « on a considéré comme inné à l'homme un certain sentiment de religiosité, un certain minimum de jalousie sexuelle, de pitié filiale, d'amour paternel, etc... Mais l'histoire montre que ces inclinations, loin d'être inhérentes à la nature humaine, ou bien font totalement défaut dans certaines circonstances sociales, ou, d'une société à l'autre, présentent de telles variations que l'on obtient en éliminant toutes ces différences et qui seul peut être considéré comme d'origine psychologique, se réduit à quelque chose de vague et de schématique qui laisse à une distance infinie les faits qu'il s'agit d'expliquer ». *Règles de la méthode sociologique*, p. 132.

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 516.

société ? Ou bien la sympathie est un produit organique, elle doit être alors innée, contrairement à l'interprétation de M. Davy, ou bien elle ne l'est pas. Nous savons qu'elle est un produit organique, et régie sans discontinuité par la même loi de l'évolution. Elle existe comme transformation croissante de l'égoïsme en altruisme ou de l'amour du moi en amour du nous. Elle se forme dès que deux êtres constituent un organisme. Elle est déjà, dans la peuplade animale, le facteur de cet organisme d'idées, de cette conscience vivante. On conçoit, il est vrai, que dans l'échelle biologique, à partir des sociétés animales jusqu'aux sociétés humaines les plus civilisées, la sympathie présente de considérables différences de degrés. Mais un tel *instinct*, nous disons instinct parce qu'il est un processus essentiellement organique, comment peut-il si considérablement varier au sein d'une même société ? L'instinct est-il susceptible de changements aussi rapides ? Certainement non. Dès lors il ne saurait nous rendre compte des transformations considérables de la notion de droit ou de justice dans un laps de temps plus ou moins long. Mais en fait ces considérations manquent d'objet, puisque, comme nous l'avons vu, Espinas a constamment atténué la rigidité de son organicisme. En remontant l'échelle, il a sans cesse augmenté la part du spirituel au détriment de l'organique et celle de l'art aux dépens de la science. Ce qui était d'ailleurs judicieux. Dès lors la sympathie serait, comme sentiment de justice, non pas un principe, parce qu'elle est trop vague et indéterminée, mais un facteur spirituel qui déterminera à la fois les variations de l'idée de droit et apportera la justification nécessaire à telle ou telle règle pratique. En somme elle ressemblerait, abstraction faite bien entendu de ce qu'elle est vidée de toute transcendance et qu'elle

est chose éminemment sociale, à cette conception de droit naturel à contenu variable ¹.

Le même sentiment de sympathie est à la base de la morale évolutionniste ; celle-ci aussi, comme le droit, se transforme, se dégage de tout élément supra-terrestre puisque sa source et sa fin sont la société. L'accomplissement du devoir constitue à la fois la satisfaction des intérêts individuels et sociaux, ceux-ci étant indissolublement liés les uns aux autres.

* * *

Dans quelle mesure la biologie peut-elle expliquer la structure et le comportement des sociétés politiques, et en particulier dans quelle mesure la doctrine politique d'Espinas, telle que nous venons de la voir, est-elle conforme aux données de la vie organique et que vaut-elle en elle-même ?

Une des lois fondamentales de la biologie, c'est la division du travail ; de celle-ci découle la spécialisation des

1. Tout cet ensemble de conceptions d'Espinas servirait de base, d'après sa propre expression, à « un socialisme raisonnable, scientifique autant que possible », qui s'opposerait au « socialisme utopique et extravagant ». Ce socialisme scientifique corrigera, dit-il, les fausses interprétations des lois économiques et sociales. Lui seul montrera d'abord que la société est faite pour tous les individus, que partant elle n'est faite pour aucun en particulier, sa fin est d'exister avant tout. Ensuite, il montrera la véritable origine de la propriété. Espinas admet que le travail ait pu être l'origine de l'appropriation dans certains cas sous la garantie de l'État, mais pour lui, elle est dérivée très souvent de partages ou d'attributions diverses opérées par la Société au moment où la propriété n'était pas encore consolidée dans la forme actuelle. Cette consolidation est maintenant un fait accompli, garanti par la société et nécessaire au fonctionnement économique. Néanmoins Espinas ne rejette pas comme impossible la réalisation de l'idéal des socialistes : mise du capital aux mains des travailleurs, nationalisation de toute entreprise privée. Mais ces changements doivent s'effectuer normalement, graduellement et contrôlés, révisés par la sociologie. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 521.

fonctions, et par conséquent, la constitution d'organes strictement appropriés. Cette loi est d'autant plus accusée que l'organisme est plus évolué. Et cela entraîne d'une part, l'effacement croissant de toute individualité des parties composantes des organes, de l'autre une différenciation définitive entre les organes, différenciation qui exclut toute égalité de conditions entre ces derniers, et affirme avec plus de force le rôle de l'organe directeur.

Appliquée au monde social et politique, cette loi biologique entraînerait la disparition de la liberté individuelle et de l'égalité, ainsi que l'institution d'une classe dirigeante autoritaire. En d'autres termes, comme le fait remarquer M. Bouglé, elle conduirait au régime des *castes* et au monopole d'une *aristocratie*¹, division du travail organique et différenciation des fonctions se maintenant par l'hérédité.

Mais, en vérité, l'évolution de la vie organique et celle de la vie des sociétés humaines ne s'effectuent pas parallèlement, bien au contraire elles s'opèrent en sens opposé. « C'est dans les sociétés primitives et rudimentaires que l'individu est étroitement soudé au groupe, comme la cellules à l'organe, c'est dans les sociétés plus volumineuses et plus compliquées qu'il se libère peu à peu et gagne en autonomie... S'il est vrai du règne animal que la diversité des fonctions aboutit forcément à la séparation des fonctions des organes, la différenciation physiologique à une différenciation anatomique, il n'en est pas de même du règne humain². » S'il n'en était pas autrement dans ce dernier, la division du travail, qui joue le rôle de libératrice, parce qu'elle consolide la personnalité de l'individu en le soustrayant à la personnalité collective, grâce à la déter-

1. *Rev. phil.*, 1900, p. 332-352.

2. *Id.*

mination de sa fonction sociale, tournerait contre l'individu, puisqu'elle le soumettrait, cette fois, au joug d'un groupe plus étroit, partant plus tyrannique. Mais il n'en est rien, et cela pour plusieurs raisons : Premièrement, l'individu n'est pas enfermé dans un groupe déterminé, comme la cellule dans l'organe. La structure des sociétés évoluées est complexe, elle comporte plusieurs groupements, chacun répondant aux multiples besoins moraux et matériels de l'individu. « En sorte que l'homme moderne, beaucoup plus que l'homme ancien, appartient à des groupes nombreux, dont les fins sont souvent mêlées. S'il est d'une famille, d'une ville, d'une patrie, d'une classe, s'il est donc de tous ces groupes, il est aussi d'autres groupes où il est librement entré et d'où il pourrait sortir à son gré. Et entre tous ces groupes si divers, il existe et il subsiste une vraie *continuité* ¹. » Secondement, la vie sociale évoluée, n'est pas uniquement caractérisée par une interdépendance matérielle qui relie tous ces groupements, mais aussi et surtout par une activité psychique intense qui assure la

1. Maunier, *Essais sur les groupements sociaux*. Durkheim aussi dit qu'entre la division du travail social et la division du travail physiologique, la différence essentielle réside en ce que l'une est immuable et que l'autre ne l'est pas. Et même, il soutient que plus le travail se divise, plus la souplesse et la liberté de se mouvoir pour l'individu entre les cadres de l'organisation dans laquelle le sort l'a fixé, deviennent plus grandes. Car aucune constitution congénitale ne prédestine l'individu à un rôle unique en le rendant incapable de tout autre. L'hérédité ne peut offrir que des prédestinations très générales, par conséquent très souples. Mais ce qui atteste cette flexibilité relative et toujours croissante de la division du travail social, c'est que la fonction devient de plus en plus indépendante de l'organe. Le lien entre la fonction et l'organe devient plus lâche à mesure que la société évolue, alors que dans les sociétés inférieures chaque organe se distingue des autres anatomiquement. « Le progrès aurait donc pour effet, déclare Durkheim, de détacher de plus en plus, sans l'en séparer toutefois, la fonction de l'organe, la vie de la matière, de la spiritualiser par conséquent, de la rendre plus souple, plus libre, en le rendant plus complexe. » *Rev. du trav.*, p. 319-327.

continuité, l'*interpénétration* spirituelle de ces divers groupes, et la fusion des consciences des individus qui les composent, sans quoi la *conscience collective* ne serait qu'un vain mot. Et enfin, si l'incorporation plus ou moins définitive de l'individu dans tel ou tel groupement, ce qui est le cas pour les groupements professionnels, est un fait indéniable, il n'en est pas moins vrai qu'en face de ce *fait* il y a le *droit*. La différenciation de fait n'engendre pas la différenciation de droit. Comme le dit encore M. Bouglé, cette distinction est la caractéristique des sociétés humaines. Et ajoutons à notre tour que l'idéal humain n'est pas de se contenter de cette distinction mais de diminuer, autant que possible, la distance réelle qui sépare le fait du droit.

Il est une autre loi biologique non moins fondamentale : c'est la *concurrence pour la vie* et la *sélection* qui en découle. Selon les évolutionnistes, tel Spencer, il faut que le combat pour la vie inflige aux gens démeritants les souffrances résultant de leur incapacité ou de leur mauvaise conduite : « La politique suivie en toute chose, dit Spencer, tend à augmenter les souffrances des personnes les plus dignes d'intérêt afin de soulager celles des personnes qui ne méritent aucune pitié¹. » Chez Spencer cette loi est l'expression d'un individualisme égoïste. Chez d'autres elle sert à défendre ou assurer les privilèges d'une classe d'élites dans une société, ou d'une race dans une partie du monde. Mais pour justifier une telle prétention, sinon en droit du moins en fait, il faut prouver la transmission héréditaire de toutes les qualités, de toutes les supériorités physiques et morales, ce qui n'est pas facile. Quoi qu'il en soit, cette loi biologique,

1. *L'Individu contre l'Etat*, p. 107.

pas plus que celle de la différenciation, ne saurait s'appliquer strictement à la société. Celle-ci est composée d'hommes capables d'idéal, et comme M. Bouglé le dit encore : « ce n'est pas seulement pour survivre animale-ment, et l'on ose dire bêtement, que les hommes font effort, mais pour bien vivre ¹. » La société modifie les fins et les conséquences de la lutte pour la vie ².

Certes, les sociétés humaines ne sont pas soustraites aux lois de la nature. Mais ce n'est pas seulement ces lois qui les régissent. Elles sont aussi et surtout soumises aux lois de l'esprit. Et cela est d'autant plus vrai que la société est plus évoluée, de sorte que la différenciation les conduit à la liberté et à l'égalité, ainsi que la sélection à la fraternité ³.

Si l'on s'en tient exclusivement aux données de la biologie, si l'on écarte le facteur humain, spirituel dans l'explication des faits sociaux, la structure des sociétés politiques évoluées, à savoir le progrès des institutions démocratiques resterait pleins d'énigme.

Ces critiques adressées à la sociologie biologique, démentie par les faits sociaux, et que nous avons voulu résumer en quelques mots, ne sauraient se justifier vis-à-vis de la doctrine politique d'Espinas. Puisque d'abord, cette politique libérale répugne aux conséquences de la loi de différenciation, au régime de caste ou à l'hégémonie d'une classe. Il y a à cela deux raisons : d'une part, ainsi que nous l'avons vu, Espinas ne supprime pas la person-

1. *Rev. phil.*, 1900, t. I, p. 350.

2. D'ailleurs selon Durkheim, la division du travail adoucit la lutte pour la vie.

3. Bouglé. *Rev. phil.*, 1900, t. I, p. 350 ; voir aussi *La Démocratie devant la science*, in-8°, Paris, 1904.

nalité de l'individu pour le souder avec un organe quelconque, son biologisme ne va pas jusque là, il se refuse seulement à considérer les individus comme des *noumènes*. D'autre part, et c'est plus important, nous savons combien la nation, cette « société historique concrète » est, pour notre auteur, un tout organique, une unité de consciences. Les individus sont directement, essentiellement attachés à elle. Ils sont les cellules d'un même organe, solidarisés par le même concours organique. Si du point de vue de l'exercice des pouvoirs politiques il y a une différenciation, celle-ci est le résultat de la délégation des fonctions, de la représentation. La souveraineté réside dans la nation tout entière à la formation de laquelle chaque individu contribue également. S'il s'agit de l'incorporation de l'homme à un organisme, c'est de la nation qu'il faut parler. Mais c'est une incorporation qui, au lieu de séparer, de différencier les individus, les unit et les nivelle en quelque sorte ; et interdit donc la formation de tout autre organisme secondaire qui contrecarrerait cette unité. L'organicisme d'Espinas, n'a de valeur, s'il en a une qu'uniquement dans ce sens et dans cette mesure.

Ensuite, il n'en va pas autrement en ce qui concerne la concurrence vitale et la sélection sociale. Espinas ne pense pas à cet égard comme Spencer. Il le critique même avec Caro dont il partage l'idée, d'après laquelle « la charité s'exerce en sens inverse de la sélection¹ », et même, ajoute que « c'est une sélection d'un genre nouveau, la sélection des mieux doués pour l'ordre moral ». Et selon lui les faibles de corps, les délaissés, tous ceux qui sont frappés de tares physiques ou morales, sont aussi utiles souvent,

1. *Rev. phil.*, t. II, p. 516.

parce qu'ils produisent « de l'enthousiasme, de la tendresse... », ils provoquent en somme une élévation morale dans nos sociétés où les préoccupations matérielles semblent dominer. D'ailleurs, cette conception d'Espinas découle précisément de la façon dont il entend la nature de la société. En effet, pour lui, la société ne se caractérise-t-elle pas par la sympathie, et celle-ci n'est-elle pas un produit organique ? Espinas ne disait-il pas que l'évolution des sentiments sociaux est essentiellement une transformation croissante de l'égoïsme en altruisme ou de l'amour du moi en amour du nous ? Donc, les inclinations généreuses doivent l'emporter sur les inclinations intéressées. « La société progresse, dit-il, grâce à une extension croissante des sentiments sympathiques et, à moins que l'intérêt ne parle haut, il faut que la pitié, la générosité, l'amour interviennent constamment pour faire faire un pas en avant à la solidarité humaine ¹. » Néanmoins l'École de Durkheim critique Espinas pour d'autres raisons. Elle lui reproche d'avoir fait de la nation l'unique objet de sa sociologie. Pourtant, des sociétés animales aux sociétés humaines primitives et de celles-ci aux sociétés de type national, il existe de nombreux groupements spontanés qui n'ont rien de commun avec des groupements vraiment nationaux. Ensuite à l'intérieur même d'une société évoluée, il y a tant de sociétés secondaires qui ne doivent pas être rejetées en dehors de la sociologie sous prétexte qu'elles n'ont pas de « profondes racines biologiques ».

A supposer que la nation soit une société ayant des racines biologiques, ce qui n'est pas démontrable, il n'est pas pour autant exact d'écarter les sociétés secondaires en

1. *Des Sociétés animales*, Conclusion.

prétendant qu'elles sont artificielles parce qu'elles sont volontaires ¹. Ce manque d'objectivité d'Espinas provient de son opportunisme nationaliste. N'est-ce pas pour cette raison qu'il a tendu tous ses efforts à prouver que la société ou la nation est le produit du *concours organique* ; son unité est assurée par la *sympathie* qui naît de ce concours ; sa réalité est manifestée par la *conscience collective*, qui est le centre de convergence des sentiments similaires ? Voulant attribuer la même réalité, l'autorité indispensable, en droit et en fait à l'État, Espinas a identifié celui-ci avec la nation, il en a donc fait l'incarnation de la conscience collective. Mais, pour l'École sociologique, d'une part la réalité et la cohésion nationales ne sont pas l'œuvre seulement de la similitude des sentiments ou de la conscience commune, mais aussi et surtout de la division du travail. Les liens existant entre les parties composantes d'une société sont d'autant plus forts qu'ils sont fondés sur la solidarité organique qui augmente aux dépens de la solidarité mécanique à mesure que la société évolue. D'autre part, l'État ne saurait s'identifier avec la nation. Il n'est qu'un groupement de gouvernants, parmi tant d'autres groupements qui composent la société politique. Il n'est qu'un organe, privilégié sans doute puisqu'il réglemente les relations d'autres organes. Il est à l'organisme social ce que le système cérébro-spinal est à l'organisme individuel ². Il n'est pas le siège de toute la conscience collective qui est diffuse dans la société. Il ne la représente pas tout entière. Il est l'organe qui pense, qui décide, peut-être parfois au risque de contrarier la conscience collective d'une nation.

1. Bouglé. *Le procès de la sociologie biologique*. *Rev. phil.*, 1901, t. II.

2. *Div. du trav. social.*, p. 198.

Quoi qu'il en soit, la politique évolutionniste qu'il défend, paraît à Espinas tout aussi propre que les autres à fonder le droit, à subordonner l'individu à la société. « Elle seule aussi, dit-il, lui donne une valeur positive, indépendamment de toute conception métaphysique ou religieuse. Elle seule est capable de fortifier le pouvoir sans compromettre la liberté ¹. » Il y a beaucoup de vrai dans ces affirmations. Mais quand il déclare que l'évolutionnisme est seul capable d'assurer ces fins souhaitables, il revendique pour lui un privilège qu'on ne saurait accorder sans arbitraire. Toutefois, il ne prétend pas que cette politique évolutionniste soit la vérité définitive. « Admettons que les doctrines politiques, dit-il, en soient vraies que pendant qu'on y croit et qu'il suffise d'y croire pour qu'elles portent des fruits ; essayons alors de croire à celle-ci, car les autres ne nous sauveront pas, puisqu'on n'y croit plus ². »

Le fond du problème demeure donc indécis et toute la question consiste à justifier la méthode, l'application des lois tirées des faits biologiques au monde social, et c'est précisément cela que l'École sociologique conteste. Elle lui reproche d'avoir cru nécessaire de faire appel à la biologie pour fonder la sociologie alors qu'il était possible de la faire comme l'a fait Durkheim, en évitant aussi bien l'écueil de la psychologie individuelle que celui de l'organicisme. La spécificité du social, a, en effet, échappé à Espinas. Cela est dû à ce qu'il était irréductiblement hostile au spiritualisme religieux et philosophique, et, par conséquent, la sociologie qu'il voulait fonder devait être dénuée de tout germe spiritualiste. L'enjeu de l'entreprise était la réalité, l'avenir de la nation. Dès lors il fallait s'en tenir stricte-

1. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 528.

2. *Rev. phil.*, 1882, t. II, p. 528.

ment à la science, ce à quoi il a cru satisfaire en s'en tenant à la biologie.

Mais nous savons jusqu'à quel point il est resté fidèle à son principe. Nous savons qu'il a constamment atténué la rigueur de son biologisme, de sorte que l'élément psychologique, qui était déjà prépondérant, l'a emporté de plus en plus sur l'élément organique, et finalement si l'on peut dire, la biologie est devenu un postulat inutile. Par conséquent si Espinas s'oppose, par son point de départ à l'École sociologique, il la rejoint par son point d'arrivée. Et mieux encore il est précurseur de Durkheim, en ce qu'il a, le premier, démontré la réalité de la conscience collective qui est la base même de l'École sociologique française.

CONCLUSION

Après avoir examiné l'évolution de l'idée de l'État à travers le XVIII^e et surtout le XIX^e siècle chez les précurseurs de l'École sociologique française, il nous reste à résumer en quelques mots l'impression générale qui se dégage de cet examen. Il est nécessaire, en d'autres termes, que nous notions, d'une part, les caractéristiques de ces deux siècles, et de l'autre, les affinités et les divergences qui existent entre les doctrines étudiées. Cela, il convient de le faire, pour chaque époque et pour chacune des doctrines, de deux points de vue, conformément à notre plan, c'est-à-dire en prenant en considération et la pensée philosophique en général et l'idée de l'État en particulier.

* * *

Il ressort de nos explications que le XVIII^e siècle de par son esprit philosophique nous offre les traits suivants qui le caractérisent et l'opposent au XIX^e : D'abord, il est *rationaliste*, mais son rationalisme est vicié par l'*apriorisme* : la Raison a, d'après lui, une origine suprasensible, elle est « une faculté à part, séparée du monde de l'expérience et inexplicable par lui, et qui par suite, nous fournit une intuition directe de l'absolu ». Il est ensuite *individualiste* : ce trait découle nécessairement du premier, puisque

l'affirmation de la toute-puissance de la Raison individuelle resterait incompréhensible sans la reconnaissance de l'autonomie de l'individu. Aussi c'est à la Raison que l'individu emprunte sa qualité de valeur en soi, universelle et immuable. Le XVIII^e siècle est enfin *dualiste*. A partir de la Renaissance et grâce à la philosophie cartésienne et particulièrement aux Encyclopédistes, la conception dualiste de l'univers admettant une hétérogénéité entre le règne humain et le règne physique et animal, était devenue désuète. C'était là pour ainsi parler, la laïcisation de la philosophie.

Pour les Encyclopédistes, en effet, la science était une, parce que le monde était un, comme le dit Durkheim. Cette unité qui marquait le recul de l'esprit théologique et impliquait un certain déterminisme ne s'étendait pas cependant jusqu'au domaine des sciences morales et sociales que l'esprit métaphysique gardait jalousement. Ainsi, l'homme conservait son autonomie morale, aussi bien vis-à-vis du reste de la nature que vis-à-vis de la société. D'où le dualisme individualiste de ce siècle.

L'expression de cet esprit, en ce qui concerne l'idée de l'État, peut se formuler en *l'opposition de l'autorité et de la liberté*. Mais cette opposition n'est que purement théorique. Car, pratiquement, loin de se résoudre par la prédominance de la liberté, elle se résout, de façon inattendue, par la prédominance de l'autorité, de sorte que le XVIII^e siècle, faisant violence en quelque sorte à son principe, élimina l'opposition par des argumentations rationnelles plus ou moins ingénieuses et aboutit à un *étatisme*, qui, à ses yeux, était le seul moyen susceptible de sauvegarder la liberté individuelle. Du reste, cela était d'autant plus nécessaire qu'à cause de l'abolition des organisations

intermédiaires, dans la dernière phase de ce siècle, l'individu souverain en droit, se trouvait, en fait, privé de toute intégration capable de le protéger. Cet étatisme est frappant, soit chez Montesquieu, et les Physiocrates, soit sur tout chez Rousseau, et aussi chez les Encyclopédistes. Il est à remarquer, toutefois, que, chez tous, un profond souci de ménager leur individualisme se manifeste, puisque, afin de justifier l'autoritarisme, les uns invoquent la souveraineté nationale, les autres déclarent, que l'autorité est ou doit être « modérée » ou « légale » ou bien « éclairée ». Bref, l'étatisme est la caractéristique commune du XVIII^e siècle ; et, cette caractéristique est d'ordre politico-juridique, les préoccupations sociales et économiques ayant fait défaut chez presque tous les théoriciens de cette époque.

Cependant, chacune des doctrines du XVIII^e siècle que nous avons étudiées présente des traits particuliers qui, à travers le siècle suivant se transmettront à l'École sociologique.

Tel est par exemple, pour l'idée de *relativisme historique* et de *déterminisme universel* que nous avons constatée chez Montesquieu, ainsi que pour sa judicieuse conception de *corps intermédiaires* auxquels l'École de Durkheim attache une importance capitale.

Il en est ainsi pour l'idée *égalitaire* défendue par l'École démocratique, idée que l'évolution historique transformera en une réalité de plus en plus agissante. Alors que cette idée de l'égalité est, chez Rousseau, d'ordre juridique et apparaît comme une pure vue de l'esprit, facilement sujette à toute élaboration rationnelle jusqu'à être conditionnée par une structure étatique fortement centralisée, elle est, chez Condorcet, une donnée de l'observation, une réalité

extérieure en quelque sorte, toute en étant toutefois de droit et non pas de fait. Elle est donc plutôt un phénomène social difficilement conciliable avec un autoritarisme exagéré. Il va sans dire que cette conception de Condorcet est plus conforme à l'esprit démocratique. Nous avons d'ailleurs vu combien le théoricien du progrès avait un vif sentiment de l'évolution historique. N'est-ce pas pour cette raison qu'il est considéré comme un des précurseurs de l'École sociologique ?

Quant aux Physiocrates, malgré leur conception très critiquable de « despotisme légal », de classes sociales hiérarchisées, nous avons trouvé chez eux l'idée de la réalité sociale faisant penser singulièrement aux vues de l'École sociologique. Nous avons remarqué surtout leur conception de *société économique spontanée*. En effet « la distinction de l'État et de la société économique, du droit... positif et du droit social naturel forme l'un des traits caractéristiques de la doctrine physiocratique ¹ ».

Cette conception est, en effet, un des premiers symptômes d'une évolution dans le sens d'un *pluralisme juridique*, selon l'expression de M. Gurvitch.

* * *

A la suite surtout de la réaction provoquée par la Révolution et par l'esprit dominant du XVIII^e siècle, la pensée philosophique prend une direction nettement opposée, en particulier pendant la première moitié du XIX^e siècle. Cette pensée présente à son tour les traits communs suivants :

1. Hector Denis, cité par G. Gurvitch. *L'idée du droit social*, p. 245, Paris, Sirey 1931, in-8°.

D'abord, elle est *antirationaliste*, en ce sens seulement que, selon elle, la Raison est impuissante à nous fournir l'intuition de l'absolu, qui n'existe d'ailleurs pas, car tout est relatif. La réalité ne se saisit pas d'emblée, sans l'intervention de l'observation. Elle est aussi indépendante de tout arrangement rationnel. Il y a même un devenir historique pour ainsi dire mystérieux qui échappe à l'intelligence humaine : « L'homme s'agite, l'Humanité le mène. »

Elle est ensuite *anti-individualiste*, et cela à tel point, que pour elle « l'homme proprement dit n'existe pas, il ne peut exister que l'Humanité », ainsi que Comte le proclame. Elle va même jusqu'à nier le droit, de quelque caractère que ce soit, puisqu'elle considère que celui-ci est inconciliable avec son anti-individualisme universaliste.

Elle est enfin *moniste*. Ce monisme se présente sous deux formes : d'une part, sous forme de l'intégration de l'individu dans la société particulière, et de celle-ci dans l'Humanité, unique et absolue réalité, le « Grand être », comme l'appellera Comte. D'autre part, sous forme de la conception d'un principe unique, ou loi, en vue d'une explication universelle : telle que, par exemple, la Providence pour les traditionalistes, la loi des trois états pour Saint-Simon et Comte, et la loi de l'évolution biologique pour Espinas.

L'expression de cette pensée philosophique dans le domaine de l'idée de l'État se formule non pas, par l'opposition de l'autorité et de la liberté, comme au XVIII^e siècle, mais par la *soumission de celle-ci à celle-là*. Elle est donc aussi *étatiste*, mais d'une manière plus forte, néanmoins plus logique, plus franche, car pour elle cela est le principe, le point de départ, alors que pour les individualistes c'était une dérogation au principe, un point d'arrivée. Selon la saisissante remarque d'H. Michel, le XVIII^e siècle était

étatiste pour l'individu. Nous dirons de notre côté que le XIX^e l'est pour la société.

L'étatisme du XVIII^e siècle, surtout chez les démocrates était égalitaire, niveleur même, alors que celui de la première moitié du XIX^e, chez les traditionalistes et A. Comte, fut *anti-égalitaire*. Ces derniers tombèrent ainsi dans l'excès contraire d'une *démocratie politique* édifiée, comme l'on dit, par et pour une « poussière d'individus ». Préoccupés par le souci d'*ordre*, ils crurent pouvoir l'assurer en *hiérarchisant* la société, en instituant un régime de « subordination ».

A. Comte, il est vrai, voulait sauvegarder le *progrès*, épine dorsale de sa dynamique sociale, mais il finit par faire régner l'*ordre statique*. Car, suivant l'exemple des Traditionalistes, c'est sur la structure de la famille patriarcale qu'il a voulu calquer la structure de l'État, autrement dit de la société, puisque l'un et l'autre ne sont pour lui, comme pour les Traditionalistes, que les deux aspects d'une seule et même réalité. De même, il a fini, avec sa religion positiviste, par préconiser l'établissement effectif d'un *pouvoir spirituel* universel à côté et au-dessus d'un *pouvoir temporel* à base industriel, tout comme les Théocrates qui reconnaissaient la suprématie spirituelle de l'Église catholique. Il voulait ainsi ressusciter le moyen âge. Ce qui distingue cependant A. Comte sur ce terrain des Traditionalistes, c'est que ces derniers attachaient une importance primordiale aux problèmes religieux et politiques, défendaient ardemment les principes d'une monarchie théocratique, alors que chez A. Comte ce sont bien plutôt des préoccupations sociales et économiques qui prédominaient. La forme de gouvernement lui était indifférente. La dictature qu'il préconisa n'était à ses yeux qu'un régime

provisoire, destiné à faciliter l'avènement de l'ère positive.

A. Comte ne présente guère d'intérêt par ses idées politiques étant donné le caractère réactionnaire de celles-ci. Mais il a le mérite d'avoir posé avec un profond sentiment de justice, nombre de problèmes sociaux sans pouvoir y apporter toutefois de solution satisfaisante. Son principal mérite consiste surtout à avoir montré que les phénomènes sociaux sont soumis au déterminisme historique et à avoir préparé ainsi la voie au progrès de la sociologie qu'il fonda.

A côté des Traditionalistes et d'A. Comte, Saint-Simon, nous présente une particularité frappante par sa conception de la société et de l'État. Lui aussi, comme les précédents, s'est élevé contre l'individualisme du XVIII^e siècle. Mais il n'a pour autant défendu ni l'anti-égalitarisme ni l'étatisme.

Pour Saint-Simon, la *société est à base économique* ; elle repose sur l'industrie, autrement dit, sur « la production des choses utiles ». Dans ce « grand atelier » qu'est la société, les fonctions sociales sont réparties selon les *compétences* qui impliquent une égalité relative entre les individus, égalité véritable laquelle consiste « en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il fait de ses moyens ». Si la société est soumise à une hiérarchie inévitable, c'est une hiérarchie *fonctionnelle*, toujours sujette aux changements, et non pas une hiérarchie *structurelle* et statique. Dans une telle société économique la politique devient « la science de la production » et la direction des activités sociales appartient au « corps industriel » qui se compose des savants, « industriels de théorie », et des producteurs proprement dits, ou « savants

d'application », les premiers présentant le pouvoir spirituel, les seconds le pouvoir temporel. De la sorte, la société est dirigée par les *compétents* ; en d'autres termes, les intérêts sont réglementés par les intéressés eux-mêmes. *Le gouvernement des hommes* est remplacé ainsi par l'*administration des choses*, le *commandement* par la *collaboration*. Dès lors l'organe gouvernemental, l'organe politique est relevé de ses fonctions directrices des activités sociales en raison de son incompétence. Il perd sa nature hégémonique traditionnelle. Son rôle est désormais *subalterne* et tout négatif. Il consiste seulement à protéger les producteurs contre les méfaits des oisifs. Les formes que le gouvernement peut revêtir sont d'un intérêt dérisoire, la vie économique étant indépendante de toutes les particularités constitutionnelles.

Sans aller jusqu'à qualifier d'anarchique cette conception, comme le fait Durkheim, nous estimons aussi que Saint-Simon avait tort d'accorder une prépondérance démesurée aux intérêts matériels et de croire surtout à une sorte d'*auto-réglementation* de ces intérêts et de mettre en conséquence l'organe gouvernemental dans une position subalterne.

Mais Saint-Simon, avec un optimisme sans mesure, croyait à l'autorité spirituelle des savants, à l'efficacité des vérités scientifiques dans la conduite des hommes. C'est sans doute, comme le fait remarquer Durkheim, par suite d'une déception à cet égard qu'il a fini par faire appel à des forces morales puissantes, par vouloir fonder un « nouveau christianisme ».

D'autre part, contrairement à ce que prétend Durkheim, la conception de groupements sociaux, organes de coopération et de régularisation, ne faisait pas défaut chez Saint-

Simon, puisque, ainsi que le fait remarquer M. M. Leroy, son corps industriel n'était, l'ensemble des groupements professionnels de l'époque, si l'on peut dire.

Quoi qu'il en soit, Saint-Simon, beaucoup plus que les Physiocrates, a professé le *pluralisme juridique* d'après lequel il existe, dans une société, de « différents ordres juridiques se limitant réciproquement dans leur indépendance et collaborant sur un pied d'égalité dans la vie nationale aussi bien que dans la vie internationale ¹ ». C'est cette caractéristique qui confère en effet à la doctrine de Saint-Simon une valeur particulière et une importance d'actualité.

Quant à A. Espinas, il représentera, à son tour, une deuxième réaction provoquée par la crise morale et sociale du dernier quart du XIX^e siècle. Il s'élèvera, lui aussi, contre l'individualisme rousseauite, mais, déçu, il rejettera également les doctrines trop vagues, trop humanitaires des socialistes et des positivistes. Il estime que la cause du mal social est le manque d'un idéal immédiat, réel, en quelque manière, et par conséquent capable d'unir les âmes. Pour lui c'est l'idéal national qui seul peut répondre à ce besoin. Pour le créer il fallait donc prouver la réalité de la *nation* de façon strictement scientifique. Et c'est précisément en recourant à la biologie qu'il a cru pouvoir le faire.

Il est anti-individualiste, disions-nous. Cependant il reconnaît une valeur relative à l'individu parce que celui-ci est le « produit d'un consensus organique » et aussi parce que la réalité de la *conscience collective* présuppose celle des consciences individuelles. Il ne nie pas non plus le *droit*, comme les Traditionalistes et les Positivistes. Il lui refuse

1. G. Gurvitch, *Ibid.*, p. 14.

seulement tout caractère *a priori* et natif, pour ne voir en lui qu'un « fait d'opinion », qu'un fait purement social, donc relatif, comme l'École de Durkheim. Aussi est-il *étatiste* ; il identifie également la société avec l'État. Cela est la conséquence de sa conception organiciste de la société.

D'après cette conception on est en face d'une société toutes les fois qu'on est en présence d'un *concours organique*. Mais, la société devient, à mesure qu'on monte dans l'échelle biologique, « un organisme moral », une conscience vivante par suite de la transformation de la communauté des substances en une communion des consciences, grâce à la *sympathie*, née des représentations réciproques.

Aux yeux d'Espinas la société la plus naturelle est la *nation*, parce qu'elle a de « profondes racines biologiques ». Elle est aussi la société la plus compréhensive. Quant à l'*Etat*, il est la nation même, car « il n'est réel qu'en tant qu'il est considéré comme émanation du tout social inséparable de lui ». Cette façon de voir rappelle le dogme de *souveraineté nationale* de Rousseau. Mais pour Espinas la souveraineté nationale n'est pas à créer, elle se crée elle-même. Elle n'est pas fondée sur les volontés individuelles, pas plus que la nation n'est une œuvre de volonté, une association conventionnelle. L'État n'est donc pas une abstraction, une personnification juridique de la nation, il en est une *concentration organique*.

Telle qu'elle est formulée cette explication semble devoir engendrer un étatisme fortement autoritaire. Mais Espinas se réclame au contraire d'une *politique libérale*. Cette politique résulterait d'une *hypothèse* fondée sur l'assimilation de l'organisme social à l'organisme individuel. Certes, l'organe central de l'État par l'effet de la *délégation des fonctions* graduée et par suite de la *concentration* détient

l'exercice de la souveraineté. Celle-ci, cependant, suivant une autre loi organique, à savoir la *spécialisation fonctionnelle*, se fractionne en autant de parties qu'il y a de pouvoirs. Et tout cela s'opère, comme dans l'organisme individuel, par la collaboration *spontanée* des éléments composants, des individus. On le voit, Espinas entend reconnaître par là une valeur relative à l'initiative individuelle et préconiser le régime républicain et le système représentatif. Néanmoins, cette politique libérale est fondée seulement dans la mesure où son hypothèse, c'est-à-dire l'assimilation de l'organisme social à l'organisme individuel est justifiable. Nous avons vu combien cette manière de voir était inexacte et quelles conséquences anti-libérales et anti-égalitaires pourraient en découler. D'ailleurs, Espinas a expliqué pourrait-on dire, non pas le social par le biologique, mais le biologique par le social. Il a transposé les données de la psychologie collective sur le terrain de la biologie. D'autre part, abandonnant son rigorisme scientifique préliminaire, et accordant, non pas sans raison, à l'idéal la primauté dans la conduite des sociétés, n'a fait que témoigner un spiritualisme déguisé.

*
* * *

Comme on le voit, toutes les doctrines du XIX^e siècle que nous avons étudiées, ont cherché des lois uniques susceptibles d'une explication universelle des phénomènes sociaux. Ainsi, elles ont construit des systèmes, des philosophies. De même, hantées par l'idée de l'unité, elles n'ont vu qu'un seul aspect de la réalité, à savoir la société, qui, inévitablement, fut hypostasiée, considérée comme étant en droit de s'imposer, soit en s'identifiant avec l'État, soit

en s'opposant à lui, mais toujours en éclipsant l'individu. C'était là sans conteste un nouveau dogmatisme, une nouvelle métaphysique.

* * *

L'École sociologique française, tout en puisant dans chacune de ces doctrines les éléments importants de son œuvre, prend une attitude indépendante. D'après elle la sociologie ne doit s'appuyer sur aucun système, elle ne doit être ni positiviste ni évolutionniste ni spiritualiste. Elle doit se contenter d'être la sociologie tout court. « La sociologie, dit Durkheim, n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le *principe de causalité* s'applique aux phénomènes sociaux. Encore ce principe est-il posé par elle, non comme une nécessité rationnelle, mais comme un *postulat empirique*, produit d'une induction légitime ¹. »

Cette attitude de la pensée durkheimienne semble exclure tout idéalisme. Mais il n'en est rien en vérité. D'ailleurs, l'évolution ultérieure de cette pensée nous interdit de supposer le contraire. Seulement son *idéalisme est le produit de l'expérience*, parce que pour elle tout idéal juridique ou moral s'élabore dans la *conscience collective*, dans cette « source de valeurs », qui débordé les consciences individuelles, et par conséquent, est extérieure à elles et donnée à l'observation. En d'autres termes, l'École sociologique oppose à l'idéalisme *a priori* des valeurs innées

1. *Règles de la méthode sociologique*, p. 137, Paris, Alcan, 1927, 8^e édit.

celui « des valeurs acquises et constituées au fur et à mesure de ce long progrès historique qui a nom civilisation ¹. » Elle allie donc son « rationalisme scientifique », comme l'appelle Durkheim, à un idéalisme réaliste en évitant à la fois toute conception métaphysique et matérialiste. Ainsi elle réussit à harmoniser toutes les tendances traditionnelles de la pensée française.

Du point de vue pratique également elle prend la même attitude indépendante et conciliatrice. En effet, « la sociologie ainsi entendue, déclare Durkheim, ne sera ni individualiste, ni communiste, ni socialiste, au sens qu'on donne vulgairement à ces mots ² ». Mais, et cela découle de son attitude intellectuelle, elle respectera tout idéal issu « de la réalité et de l'expérience », toutes les valeurs « acquises et constituées » en ce qui concerne soit la Morale et le Droit, soit l'Individu, soit la Société, soit l'État, cet « organe de la pensée sociale » comme l'appelle Durkheim ³.

1. G. Davy. *Le Droit, l'Idéalisme et l'Expérience*. Paris, Alcan, 1922, in-16.

2. *Règles de la méthode...*, p. 174.

3. Cours inédit sur l'État.

VU ET APPROUVÉ : LE 4 AVRIL 1936

VU :

Le Président de thèse,

Pour le Doyen,

R. MAUNIER.

L'Assesseur,

G. RIPERT.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE

I. — OUVRAGES ET ARTICLES DE FOND

- DE BONALD (Louis). *Oeuvres complètes*, 3 vol. Paris, 1859, in-4°, publiées par l'abbé Migne.
- ESPINAS (Alfred). *Les sociétés animales*. Nouvelle édition, Paris, Alcan, 1935, in-8°.
- *La philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française*. Paris, Alcan, 1898, in-8°.
 - *Les études sociologiques en France*. *Rev. Phil.* 1882 « Etre ou ne pas être », *Rev. Phil.* 1900.
- CONDORCET. *Oeuvres politiques*, 12 vol, Paris, édit. Firmin Didot, 1847.
- *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*. Paris, édit. Agasse. L'an II, in-8°.
- COMTE (A.). *Cours de philosophie positive*, 6 vol., Paris, 1892-1894, 5^e édit., in-8°.
- *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, 1890-1895, 5^e édit., in-8°.
 - *Opuscules de philosophie positive*. Bruxelles, 1883, édit. Ernest Leroux, in-16.
 - *Lettres à Valat*. Paris, 1875, in-8°.
 - *Lettres à Stuart Mill*. Pairs, 1877, in-8°.
- DE MAISTRE (J.). *Oeuvres complètes*, 14 vol. Paris, 1884, in-8°.
- MERCIER DE LA RIVIÈRE. *L'ordre naturel et universel des sociétés politiques*, édit. Ed. Depitre, avec préface. Paris, 1910, in-8°
- MONTESQUIEU. *Esprit des Lois*.
- *Considérations sur les Romains*.
 - *Lettres persanes*.
- ROUSSEAU (J.-J.). *Contrat social*. Édit. E. Dreyfus-Brisac, Paris, Alcan, 1896.
- *Emile*.
 - *Discours sur l'Economie politique*.
 - *Discours sur les inégalités*.
- SAINT-SIMON. *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 38 vol., Paris, 1868-1876, in-8°.

II — OUVRAGES AUXILIAIRES

1^o Histoire des doctrines et monographies et articles de critiques.

- ALENGRY (F.). *Condorcet* (Thèse). Paris, 1904, in-8°.
- *Essai historique et critique sur la sociologie d'A. Comte* (Thèse). Paris, 1899, in-8°.
- ANDLER (Charles). *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*. Paris, Alcan, 1897, in-8°.
- BAYET (A.) et FRANÇOIS-ALBERT. *Les écrivains politiques du XIX^e siècle*. Paris, 1907, in-16.
- DE BEAUMONT (Dr.). *Esprit de Bonald*. Paris, 1870, in-16.
- BONNECASE (J.). *La notion du droit en France au XIX^e siècle*. Paris, 1919, in-8°.
- *Science du droit et romantisme*. Paris, Sirey, 1928, in-8°.
- BOUGLÉ (C.). *L'œuvre d'Henri de Saint-Simon*. Paris, 1925, in-16.
- *Socialisme français*. Paris, 1932, in-16.
- *Procès de la sociologie biologique*. *Rev. Phil.*, 1901.
- BOUGLÉ (C.) et HALÉVY. *Doctrine de Saint-Simon*. Paris, 1924, in-8°.
- BRÉHIER (E.). *Histoire de la philosophie, le XIX^e siècle (1815-1850)*. Paris, Alcan, 1932, in-8°.
- *Id. après 1850*. Paris, 1933, in-8°.
- BUISSON (F.). *Condorcet*. Paris, 1919, in-8°.
- CAHEN (Léon). *Condorcet*, Paris, Alcan, 1904, in-8°.
- CHARLÉTY. *Histoire du Saint-Simonisme*. Paris, 1931, in-8°.
- *La Restauration (Histoire de France d'Ern. Lavissee)*.
- CRESSON. *Les courants de la pensée philosophique française*, 2 vol. Paris, 1927-31, in-16.
- DAIRE (L.). *Physiocrates*. Collection des principaux économistes, t. II. Paris, 1846.
- DAVY (G.). *Les sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, Alcan, 1931, in-8°.
- *Durkheim*. Choix de textes. Paris, in-16.
- DEDIEU (J.). *Montesquieu*. Paris, Alcan, 1913, in-8°.
- DELBOS (Victor). *La philosophie française*. Paris, 1919, in-16.
- DENIS (H.). *Les fondateurs de la sociologie au XIX^e siècle*. Gand, 1913, in-16.
- DIMIER (L.). *Les maîtres de la contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, 1907, in-12.
- DURKHEIM (E.). *Le socialisme*, Paris, 1928, in-8°.
- *Le Contrat social de Rousseau*. *Rev. Métaph. et Morale*, 1918.
- *La sociologie* (Sciences françaises). Paris, Larousse, 1915, in-16.
- ESPINAS (A.). *Le système de J.-J. Rousseau*. *Rev. Inter. de l'Enseignement*, 1895.
- ESSERTIER (D.). *Sociologie* (Philosophes et savants français). Paris, in-8°.
- FAGUET (E.). *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*. Paris, 1902, in-8°.
- *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*. Paris, 1891, in-8°.

- FERRAZ (M.). *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle : Traditionnistes et Ultramontains*. Paris, 1880, in-8°.
- *Histoire de la philosophie en France*.
 - *Socialisme, naturalisme, positivisme*. Paris, 1882, in-8°.
- FOUILLÉE (A.). *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. Paris, Alcan, 1896, in-8°.
- *Les études récentes de sociologie*. Paris, 1985, in-8°.
 - *La science sociale contemporaine*. Paris, 1910, 5^e édit. in-8°.
- HALBWACHS. *La doctrine d'Emile Durkheim*, *Rev. Phil.*, 1918.
- JANET (P.). *Histoire de la science politique*. Paris, 1924, nouv. édit. in-8°.
- LACOMBE (R.). *Durkheim (La méthode et la sociologie de)*. Paris, Alcan, 1926, in-16.
- LALANDE (A.). *Illusion des évolutionnistes*. Paris, 1920, in-8°.
- LÉVY-BRUHL (L.). *La philosophie d'A. Comte*. Paris, Alcan, 1921, 6^e édit. in-8°.
- LEROY (M.). *Le socialisme des producteurs*. Paris, 1934, in-16.
- *La vie véritable du comte de Saint-Simon*. Paris, 1925, in-16.
- LORION (A.). *Les théories politiques des premiers Physiocrates* (Thèse). Paris, 1928, in-8°.
- MICHEL (H.). *L'idée de l'Etat*. Paris, 1896, in-8°.
- PARODI. *Traditionalisme et Démocratie*. Paris, 1924, in-16.
- *Du Positivisme à l'Idéalisme*.
 - *La philosophie contemporaine française*. Paris, 1919, in-8°.
- PAULHAN (F.). *J. de Maistre et sa philosophie*. Paris, Alcan, 1893, in-16.
- QUINET (Edg.). *L'Ultra-Montanisme*. Paris, 1912, nouv. édit. in-16.
- RICHARD (G.). *La question sociale et le mouvement philosophique au XIX^e siècle*. Paris, 1914, in-16.
- GIDE (Ch.) et RISTE. *Les doctrines économiques*. Paris, 1926, 5^e édit., in-8°.
- SÉE (H.). *La France économique et sociale au XVIII^e siècle*. Paris, 1933, in-16.
- *Evolution de la pensée politique en France au XVIII^e siècle*. Paris, 1925, in-8°.
 - *Les idées politiques en France au XVII^e siècle*. Paris, 1920, in-8°.
- SOREL (A.). *L'Europe et la Révolution française*, t. I. Paris, 1885, in-8°.
- *Montesquieu*. Paris, 1887, in-8°.
- WEULERESSE. *Le mouvement physiocratique en France*. Paris, Alcan, 1910, in-8°.

2^o Sociologie en général.

- BOUGLÉ. *Qu'est-ce que la sociologie ?* Paris, 1932, 6^e édit., in-16.
- *Le bilan de la sociologie française*. Paris, 1935, in-16.
- BOUGLÉ et RAFFAULT. *Eléments de sociologie*. Paris, 1930, nouv. édit. in-8°.
- DURKHEIM (E.). *Règles de la méthode sociologique*. Paris, Alcan, 1927, 8^e édit.
- *l'Education morale*. Paris, Alcan, 1935, in-8°.
 - *Division du travail social*. Paris, Alcan, 1932, 6^e édit., in-8°.
 - *Sociologie et philosophie*. Paris, Alcan, 1924, in-16.
 - *De la méthode dans les sciences*. Paris, 1912, in-8°.

DURKHEIM (E.). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, 1912, in-8°.

— *Le suicide*. Paris, Alcan, 1930, nouvelle édition in-8°.

MAUNIER (R.). *Droit économique politique* (Thèse). Paris, 1910, in-8°.

— *Introduction à la sociologie*. Paris, 1929, in-16.

— *Essais sur les groupements sociaux*. Paris, 1929, in-16.

— *Mélanges de sociologie nord-africaine*. Paris, 1930, in-8°.

— *La nationalité* (article dans la 3^e série de Monographie de Droit public, publié par l'Institut de Droit comparé de la Faculté de Droit de Paris, 1933).

FAUCONNET et MAUSS. *La sociologie* (article dans la Grande Encyclopédie).

3° Sociologie politique.

BOUGLÉ, *Les idées égalitaires*, Paris, Alcan, 1925, in-8°.

— *La démocratie devant la science*. Paris, Alcan, 1904, in-8°.

— *Le régime des castes*. Paris, Alcan, 1908, in-8°.

DAVY (Georges). *La foi jurée*. Paris, 1922, in-8°.

— *Le droit, l'idéalisme et l'expérience*. Paris, 1922, in-16.

— *Des clans aux empires*. Paris (La Renaissance du Livre), 1923, in-8°.

— *Éléments de sociologie* (sociologie politique). Paris, 1929, in-16.

4° Divers : juridiques et économiques.

BARTHÉLEMY (J.). *Traité du droit constitutionnel*. Paris, Daloz, 1933, nouvelle édition.

— *La crise de la démocratie contemporaine*. Paris, Sirey, 1931.

BENOIST (Ch.). *La crise de l'Etat moderne*. Paris, 1914, in-8°.

BEUDANT (Ch.). *Le droit individuel et l'Etat*. Paris, 1920, in-18.

DE COULANGES (F.). *Questions contemporaines*. Paris, Hachette, 1917, édit. in-16.

DUGUIT (L.). *Etudes de droit public* (l'État). Paris, 1901-1902, 2 vol. in-8°.

— *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*. Paris, Alcan, 1922, 3^e édition, in-16.

— *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*. Extrait de la *Revue générale du droit*, 1901.

— *Traité de droit constitutionnel*, t. II : *La théorie générale de l'Etat*. Paris, 1928, 3^e édit., in-8°.

FOUILLÉE (A.). *Idée moderne du droit*. Paris, 1909, 6^e édit., in-16.

GUY-GRAND. *La philosophie syndicaliste*. Paris, 1911, in-16.

GURVITCH (G.). *L'idée du droit social*. Paris, Sirey, 1932, in-8°.

— *Le temps présent et l'idée du droit social*. Paris, Vrin, 1932, in-8°.

HAURIOU (M.). *Précis de droit constitutionnel*. Paris, Sirey, 1929, 2^e édit. in-8°.

— *Principes de droit public*. Paris, 1916, in-8°.

HELLOT (C.-G.). *Le régime constitutionnel dans ses rapports avec la science sociale*. Paris, 1848, 2 vol. in-8°.

- JOHANNET (R.). *Le principe des nationalités*. Paris, 1923, in-16.
- LABOULAYE (E.). *L'Etat et ses limites*. Paris, 1869, in-8°.
- LEFUR (L.). *Races, Nationalités, Etats*. Paris, Alcan, 1929, in-16.
- *Théorie du droit naturel depuis le XVIII^e siècle et la doctrine moderne*. Académie de droit international. Recueil des cours, t. XVIII, 1927.
- LEROY (M.). *Les transformations de la puissance publique*. Paris, 1907, in-8°.
- LEVY (E.). *La vision socialiste du Droit*. Paris, in-16.
- CARRÉ DE MALBERG. *Contribution à la théorie générale de l'Etat*. Paris, Sirey, 1920, 2 vol. in-8°.
- PIROU (G.). *Les doctrines économiques en France depuis 1870*. Paris, Armand Cloin, 1934, in-16.
- *Corporatisme*. Paris, Sirey, 1935.
- PAUL-BONCOUR. *Fédéralisme économique*. Paris, Alcan, 1901, in-8°.
- REDSLOB (R.). *Le principe des nationalités*. Paris, Sirey, 1930, in-8°.
- RENARD (G.). *Le régime socialiste*. Paris, Alcan, 1930, 8^e édit., in-16.
- TRUCHY (H.). *Cours d'économie politique*. Paris, Sirey, 1933.
- M. DE LA BIGNE DE VILLENEUVE. *Traité général de l'Etat*. Paris, Sirey, 1929, 2 vol. in-8°.

5° Les périodiques.

- Année sociologique* (ancienne série, 12 vil., 1896-1912 ; nouvelle série, 1 vol. 1923-24).
- Revue internationale de sociologie*.
- Revue de Métaphysique et de Morale*.
- Revue philosophique*.
- Revue du Droit public*.
- Archives de philosophie du Droit et de Sociologie juridique*.
-

7

48

CHAPITRE III. — Doctrine positiviste : A. Comte	120
<i>Section I. — Considérations théoriques générales</i>	124
§ 1. — Organisation des sciences et des idées	124
§ 2. — La sociologie.	127
a) La dynamique sociale et la méthode historique	129
b) La statique sociale	134
<i>Section II. — La société politique. La cité</i>	139
§ 1. — La théorie du Gouvernement.	142
§ 2. — Le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel	151
a) Le pouvoir spirituel : sa nature, sa composition, ses fonctions	156
b) Le pouvoir temporel : sa nature, sa composition, ses fonctions	161
c) La dictature.	172
d) Les fonctions de l'État	177
CHAPITRE IV. — Doctrine organiciste : A. Espinas	186
<i>Section I. — Considérations générales</i>	191
§ 1. — La sociologie biologique	191
a) Sa méthode	191
b) Rapports de la sociologie avec la biologie.	193
§ 2. — Différentes espèces de Sociétés	196
a) Sociétés de nutrition : blastodèmes	197
b) Sociétés de reproduction ou la famille	198
c) Sociétés de relation : peuplade	201
d) Lois communes aux différentes espèces de sociétés.	207
<i>Section II. — Idées politiques</i>	210
§ 1. — La méthode des sciences politiques	210
§ 2. — La nation	214
§ 3. — L'État, la politique libérale.	224
§ 4. — L'individu.	234
§ 5. — Le droit.	240
CONCLUSION.	254

IMPRIMERIE
CH. HÉRISSEY
:: ÉVREUX ::